هداية المريد لجوهرة التوحيد

تأليف

الإمام العلامة
إبراهيم اللقاني المصري المالكي
المتوفى ١٠٤١ هـ



تحقيق
الشيخ محمد الخطيب



الكتاب : هداية المريد لجوهرة التوحيد

Title : Guidance of the aspirant for the explanation of Jawharat at-tawhid

Hidâyat al-Murîd li Jawharat al-Tawhîd

التصنيف : توحيد وتصوف

Classification: Monotheism and Sufism

المؤلف : إبراهيم اللقاني المالكي (ت ١٠٤١ هـ)

Author : Ibrâhîm Al-Laqânî Al-Mâlikî (D.1041 H.)

المحقق : الشيخ محمد الخطيب

Editor : Al-Šayḫ Muḥammad Al-Ḫaṭîb

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

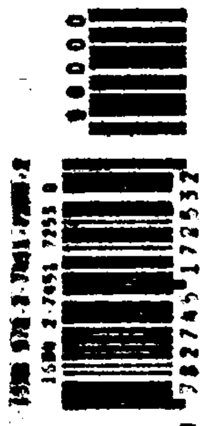
Pages	544	عدد الصفحات
Size	17*24 cm	قياس الصفحات
Year	2012 A.D. -1433 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنان
Edition : 1st		الطبعة : الأولى

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamed Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg
Tel: +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.O.Box 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



http://www.al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
sales@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله حمداً لا يبيد، والصلاة والسلام علي سيدنا محمد سيد الأحرار والعبيد، وعلى آله وأصحابه ذوي الرأي السديد.

أما بعد:

فإنه مما لا يخفى على أحد أن أفضل العلوم معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته، وما يجب في حقه وما يجوز وما يستحيل، وكذلك النبوات والغيبيات.

ولن يتم ذلك بدون علم التوحيد، أو ما يسمى بعلم العقيدة، أو الكلام.

كما لا يخفى على أحد أيضاً أنه من حفظ المتون نال الفنون، فكيف بمن يتقن شرحها؟!

وإن أهم وأسلس متن في هذا الباب وأعذبه هو جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني رحمه الله تعالى، وقد نال هذا المتن عناية كبيرة من قبل كثير من العلماء؛ فمن شارح ومن محشّ وغير ذلك.

وبما أن صاحب البيت أدرى بالذي فيه .. فإن أولى وأعذب شرح له هو شرح المؤلف بنفسه لمتنه، وهو كتابنا هذا والمسمى بـ (هداية المريد لجوهرة التوحيد).

والذي أسأله تعالى أن نكون قد خدمناه حق الخدمة، وقدمناه بأبهى حلة وأوشى ثوب، وأن يجعله في موازين حسناتنا؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل.

محمد الخطيب

بيروت 2-2- 2011

ترجمة الشيخ برهان الدين اللقّاني(*)

(صاحب الجوهرة)

هو الشيخ إبراهيم بن إبراهيم بن حسن، أبو الإمداد الملقب ببرهان الدين اللقّاني - وذلك نسبة إلى قرية من قرى مصر تدعى لقانه - وكان محمد بن هارون الولي الشهير أحد أجداده كما ذكر في خلاصة الأثر.

وكان متواضعاً رغم مكانته العالية في الشرف والعلم رحمة الله عليه. منتسباً إلى قبيلة من الأشراف.

ـ علمه وفضله:

هو عَلَم من الأعلام اتصف بِسِعَة الاطلاع في علم الحديث والرواية مُتَبحِّراً في علم الكلام. يُرجَع إليه في المشكلات والفتاوى في زمنه بالقاهرة.

وقد أكرمَه الله تعالى بمزايا باهرة وكرامات خارقة ونُقِل عنه فوائد كثيرة منها: أنّ من قرأ على المولود ويدُ القارئ على رأس المولود ليلة ولادته سورة القدر لم يزنِ في عمره أبداً.

وذكر أيضاً المنجيات بقوله:

يس تنجي من دخان الواقعة ... والملك والإنسان نعم الشافعة

ثم البروج لها انشراح هذه ... سبع وهنّ المنجيات النافعة

ـ كتبه ومؤلفاته:

ألف الشيخ اللقاني كثيراً من المؤلفات النافعة التي تمكن من إتمامها قبل وفاته رحمه الله تعالى وقليل منها لم يتمكن من إكماله وقد أحبّ الناس كُتُبَهُ وقرؤوها بدراسة وتمعّن أشهرها: منظومته في علم العقائد، التي سماها بجوهرة التوحيد. وهي مؤلَّف نافعٌ مفيدٌ أثنى عليها شيخه في التربية والتصوف الشيخ أحمد عرب الشرنوبي بعد أن أشار عليه بنظمها.

وحُكِي أنه كان شرع في إقراءِ منظومته المذكورة، فكُتِبَ منها في يوم واحد خمسمائة نسخة.

ـ وألّف عليها ثلاثة شروح:

أوّلها وأكبرها: "عمدة المريد لجوهرة التوحيد"، ولم يزل مخطوطاً.

ثانيها وأوسطها: "تلخيص التجريد لعمدة المريد"، لم يظهر لعدم تحريره.

(*) انظر ترجمة الإمام اللقاني في: خلاصة الأثر في الأعيان القرن الحادي عشر (906/1) وشجرة النور الزكية (291) ومعجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس (1592) وهدية العارفين للبغدادي (30/1)، ومعجم المؤلفين (2/1).

ثالثها وأصغرها: "هداية المريد لجوهرة التوحيد".

ـ ومن مؤلفاته أيضاً: توضيح ألفاظ الآجرومية، وقضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الأثر، وإجمال الوسائل وبُهجة المحافل بالتعريف برواة الشمائل، ومنار أصول الفتوى وقواعد الإفتاءِ بالأقوى، وعقد الجمان في مسائل الضمان، ونصيحة الأخوان باجتناب شرب الدخان.

ـ وهناك بعض المؤلفات التي لم يتمكّن من إتمامها:

ـ تعليق الفوائد على شرح القصائد للسعد التفتازاني، وشرح تصريف العزّي للسّعد أيضاً واسمه: خلاصة التعريف بدقائق التصريف.

ـ وحاشية على جمع الجوامع سماها بالبدور اللوامع من خدور الجوامع.

ـ وجمع جزءاً في مشيخته سمّاه: نثر المآثر فيمن أدرك من القرن العاشر. ذكر فيه عدداً من أفضَل مشائخه وأجلِّهم منهم:

ـ علّامة الإسلام شمس الملّة والدين محمد البكري الصديقي.
ـ الشيخ الإمام محمد الرملي شارح المنهاج.
ـ العلامة أحمد بن قاسم صاحب الآيات البينات.
ـ شيخ الإسلام علي بن غانم المقدسي.
ـ الشيخ محمد النحريري.
ـ الشيخ عمر بن نجيم من الحنفية.
ـ الشيخ محمد السنهوري.
ـ الشيخ أحمد المنياوي.
ـ الشيخ عبد الكريم البرموني مؤلف الحاشية على مختصر خليل.

أمّا الشيخ البلقيني الوزيري، والشيخ أحمد عرب الشرنوبي، والشيخ محمد بن الترجمان وعدد قليل غيرهم فقد كانوا من مشائخه في الطريق.

وكان الإمام الهمام ابن النجا سالم السنهوري ويليه الشيخ محمد البهنسي من المشائخ الذين أكثر عنهما اللقاني حيث كان يختم في كل ثلاث سنين كتاباً من أمهات الحديث في رجب وشعبان ورمضان. ويليه الشيخ يحيى القرافي المالكي إمام الناس في الحديث تحريراً وإتقاناً.

وقد أخذ عن اللقاني عدد من التلاميذ الأجلّاء منهم:

ولده عبد السلام، والشمس البابلي، والعلاء الشبراملسي، ويوسف الفِيشي وياسين الحمصي، وحسين النماوي، وحسين الخفاجي، وأحمد العجمي، ومحمّد الخرشي المالكي، وغيرهم مما لا يحصى عددهم.

وفي عام /1014/هـ حجّ بيت الله الحرام فوافته المنيّة في طريق العودة رحمه الله تعالى ودفن بالقرب من عقبة أيلة بطريق الركب المصري. انتهى

وصف النسخ الخطية

اعتمدنا في إخراج هذا الكتاب المبارك على ثلاث نسخ خطية نفيسة.

1- النسخة الأولى نسخة معهد الثقافة والدراسات في طوكيو، وهي نسخة نفيسة، وهي نسخة غير كاملة، مؤلفة من 426 ورقة، متوسط عدد السطور 21 سطراً في الصفحة، متوسط عدد الكلمات 10 كلمات في السطر.

خطها نسخي معتاد، عليها بعض التعليقات النفيسة في أماكن متفرقة.

ورمزنا لها بـ (ط).

2- النسخة الثانية نسخة المكتبة الظاهرية، محفوظة لدى مكتبة الأسد الوطنية برقم 15559، وهي نفيسة أيضاً، مؤلفة من 226 ورقة، متوسط عدد السطور 23 سطراً، متوسط عدد الكلمات 13 كلمة في السطر.

خطها نسخي جميل، عليها فروق لنسخ أخرى في أماكن متعددة قمنا بإثباتها أماكنها.

تم الفراغ من نسخها في غرة شهر جمادى الأولى سنة سبعة وثلاثين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، ولم يذكر اسم ناسخها.

ورمزنا لها بـ (أ).

3- النسخة الثالثة نسخة مكتبة خاصة، حصلنا عليها من مكتبة الشيخ الدكتور عاصم الكيالي الحسيني الشاذلي حفظه الله تعالى، وهي من مصورات الشيخ عبد الرحمن الحلو عافاه الله.

وهي نسخة نفيسة جداً، مؤلفة من 439 صفحة، متوسط عدد السطور 25 سطراً، متوسط عدد الكلمات 12 كلمة.

ورمزنا لها بـ (ب).

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي نعم الوكيل

الحمد لله الذي تفرد بوجوب وجوده، ففاضت الحوادث كلها عن كرمه وجوده، والشكر له على نعمتَي الوجود والإسلام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك العلام، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صاحب المبعث العام، ومحمود المقام، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه الكرام، صلاة وسلاماً تامين دائمين لا يعتريهما نقص ولا انصرام.

أما بعد:

فإن أفضل العلوم علم دين الله وشرائعه؛ فإن به حفظ الإيمان والإسلام اللذين هما من أجلِّ ودائعه، وأفضلُه علم العقائد الدينية؛ فإن به يهتدي المكلَّف إلى المسالك السُّنّية، ويرتقي إلى المراتب السَّنية، وقد وضعت فيه منظومَتي المسماة بـ:«**جوهرة التوحيد**» لأنها حَوَت من بدائعه ما هو كالفريدة في العِقد الفريد من الجِيد، وشرحتها قبل هذا شرحين جليلين: أحدهما: «**عمدة المريد**»، وثانيهما: «**تلخيص التجريد**».

ثم أدركتني رحمة الضِّعاف، فثَنَى عنانَ القلم إليهم حُبُّ الإسعاف، حين طلب مني جماعة من الإخوان وجِلّةٌ من الخُلّان شرحاً لها، لا يكون قاصراً عن إفادة القاصرين، خالياً عن الإسهاب والإطناب، وعما يصعب فهمه من الإيجاز على المبتدئين وغير الممارسين؛ ليعُمَّ نفعُه العبادَ، ويتفرّغ له العبّاد، ويتعاطاه الحضري والباد، فأجبتهم إلى ذلك، واثقاً بأقدار الكريم المالك، مسمياً له بـ: «**هداية المريد لجوهرة التوحيد**»[1].

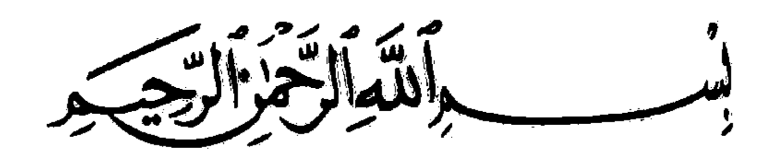
والله أسأل؛ أن ينفع به العباد، وأن يملأ به الأقطار والبلاد، وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائدهم القلوب، وأن يرفع لديهم قدره المرغوب، وأن يجعله

(1) في (ج): (بجوهرة).

تذكرة لأولي الألباب، لا يُنسى ولا يُضجَر، وروضة نفع للطلاب لا يُترك ولا يُهجَر، وأن يكسبنا جميعاً به في الدنيا ذِكراً جميلاً، وفي الآخرة ثواباً جزيلاً.

وها أنا أشرع في المراد، راقماً للشرح (ش) وللأصل (ص).

فأقول - ومِن الله أستمد على حصول المأمول - :



مبحث

فيما يتعلق بالبسملة

ص: (بسم الله الرحمن الرحيم).

(ش) افتتح كتابه - وإن كان شعراً على الراجح - بالبسملة؛ لأن الجمهور على طلبها فيه ما لم يكن محرّماً أو مكروهاً، وأما ما تعلّق بالعلوم كهذه المنظومة.. فمحلُّ اتفاق؛ اقتداءً بالكتاب العزيز، وللآثارِ النبوية والإجماع؛ لافتتاح الكتاب العزيز بها؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم - كما في رواية - فهو أبتر» أو «أقطع» أو «أجذم»[1] أي: ناقص وقليل البركة.

وقد ذكر العلامة أبو بكر التونسي[2] إجماع علماء كل مِلّة على أن الله سبحانه وتعالى افتتح جميع كتبه بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)[3].

والباء للاستعانة، متعلّقة بمحذوف تقديره: (أؤلف) ونحوه، وهو يعم جميع أجزاء التأليف، فيكون أَولى مِن (أَفتتح) ونحوِه؛ لإيهام قَصْر التبرُّك على الافتتاح فقط.

و(الله): عَلَم للذات الواجب الوجود، فيعمُّ الصفات أيضاً.

و(الرحمن): المنعم بجلائل النعم كمية أو كيفية.

و(الرحيم): المنعم بدقائقها كذلك، وقدم الأول لدلالته على الذات، ثم الثاني

---

(1) أخرجه الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي» (1210)، والسبكي في «طبقات الشافعية» (6/1)، وجميع روايات هذا الحديث أخرجها الرهاوي في «أربعينه»، كما ذكر النووي في «المجموع» (73/1) وانظر «فتح الباري» (220/8) و«الجامع الصغير» (6284).

(2) هو العلامة الطبيب أبو بكر أحمد بن عبد السلام الشريف الصقلي التونسي. المتوفى (820 هـ) «الأعلام» 35/1.

(3) انظر: «روح المعاني» (39/1) وفيه بحث مطول حول البسملة.

لاختصاصه به، ولأنه أبلغ من الثالث، فقُدم عليه ليكون له كالتتمة والرَّديف.

مبحث

فيما يتعلق بالحمدلة

ص: (الحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى صِلاتِهِ).

(ش) لما افتتح بالبسملة افتتاحاً حقيقياً.. افتتح بالحمدلة افتتاحاً إضافياً، وهو ما يقدم على الشروع في المقصود بالذات؛ جمعاً بين حديثَي البسملة والحمدلة.

و(الحمد) لغة: هو الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم، سواء كان في مقابلة نعمة أم لا، واصطلاحاً: فعلٌ ينبئ عن تعظيم المنعِم بسبب كونه منعِماً، سواء كان ذلك الفعل اعتقاداً بالجَنان، أو قولاً باللسان، أو عملاً وخدمةً بالأركان.

والمدح والشكر مذكوران في الشرحين قبلَه مع فوائد نفيسة.

وهل اللام[1] فيه للاستغراق أو للجنس أو للعهد؟ أقوال مبسوطة في الأصل، وذكر معه الاسم الكريم الجامع لمعاني الأسماء والصفات؛ إذ يضاف إليه غيره ولا يضاف إلى غيره، فيقال: (الرحمن) مثلاً اسم الله، ولا يقال: (الله) اسم الرحمن؛ إشارة لاستحقاقه تعالى الحمد لذاته ولصفاته.

وذكر الصِّلات؛ إشارة لاستحقاقه الحمد أيضاً على أفعاله، وهي جمع (صِلة) بكسر الصاد المهملة؛ بمعنى العطية أو الشيء المُعطَى، وإرادة المعنى الأول أولى؛ لأن الحمد على الصفات أَولى منه على متعلَّقاتها.

خاتمة

في مواضع استحباب الحمد

قال العلامة النووي: يستحب الحمد في ابتداء الكتب المصنفة، وكذا في ابتداء دروس المدرِّسين وقراءة الطالبين بين أيدي المعلِّمين، سواء قرأ حديثاً أو فقهاً أو غيرهما، وأحسن العبارات في ذلك (الحمد الله رب العالمين)[2].

---

(1) في (ج): (الأداة).

(2) الأذكار (ص206).

ونحوه للفاكهاني من متأخري أئمتنا.

مبحث

فيما يتعلق بالصلاة على النبي ﷺ

ص: (ثُمَّ سَلامُ اللَّهِ مَعْ صَلاتِهِ عَلَى نَبِيٍّ).

(ش) (ثم) تحتمل الاستئناف والعطف، وعلى الثاني تحتمل الترتيب الذِّكري والترتيب الرتبي.

و(السلام): التحية، وجَعْلُه بمعنى السلامة من الآفات والنقائص ضعيف؛ لوجوب العصمة الدائمة والحفظ من الناس، وإضافته له تعالى لتقييده بما هو الأليق بحسب ما عنده تعالى.

والصلاة من الله تعالى: رحمةٌ مقرونة بالتعظيم، أو مُطلَقها.

ومن الملائكة: الاستغفار.

ومن الآدميين: التضرع والدعاء.

فالجملة خبريةُ اللفظِ إنشائيةُ المعنى، قَصَد بها التضرع إلى الله سبحانه وتعالى بأن يحيّيَ نبيّه عليه الصلاة والسلام ويرحمه رحمة تليق بمقامه الشريف.

ولا يخفى أن أمرَه سبحانه وتعالى إيانا بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم إما للتعبد، أو ليكون ذلك على طريق الشكر منا والمكافأة له عليه الصلاة والسلام بما هو في الوسع، أو لطلب كمال في سعة كرم الله تعالى، علق حصوله له على ذلك الطلب منا، أو لإظهار فضله عليه الصلاة والسلام ومحبته واحترامه وتعظيمه الواجب علينا.

والظاهر: أن ذلك من الخيرات الواصلة إلينا بسببه عليه الصلاة والسلام حال حياته وبعد وفاته؛ إذ منفعتها في الحقيقة عائدة على المصلي؛ لأنه داعٍ ومكمل لنفسه؛ لأنه إذا صلى أحدُنا عليه صلاة صلى الله بها عليه عشراً كما جاء به الخَبر[1]، وكل هذا مبسوط بالأصل.

---

(1) الذي رواه مسلم (408)، وأبو داود (1530)، والنسائي (1283).

تعريف النبي:

و(النبي) بهمز ودونه: إنسان بالغ حرٌ ذكر من بني آدم، أُوحي إليه بشرع، أُمِر بتبليغه أو لا، فهو أعم مطلقاً على الأصح من الرسول، وهو إنسان حر ذكر بالغ من بني آدم، أوحي إليه بشرع وأُمِر بتبليغه، كان له كتاب أو لا؛ ولذا كثرت الرسل وقلَّت الكتب، فإن الرسل ثلاث مئة وثلاثة عشر، والكتب مئة وأربعة.

تنبيهات

الأول: عُدِّيت الصلاةُ بـ(على)؛ لتضمنها معنى العطف، فلا يرِد أن (صلى) بمعنى (دعا)، وهو مع (على) للمضرة، على أن العُرف فرّق بين (دعا) عليه و(صلى عليه).

وإثبات الصلاة والسلام بعد البسملة في صدور الكتب والرسائل حدث في زمن ولاية بني هاشم، ثم مضى العمل على استحبابه، ومن العلماء من يختم بهما الكتاب أيضاً.

الثاني: ما فُرِضَ في العمر مرة: الشهادتان، والحمد، والحج، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم خارج الصلاة، وألحق الرصّاعُ[1] السلامَ بها بحثاً، ورد على من جعله مستحباً من شيوخ المغرب[2].

قلت: الآيةُ دالّة على تساويهما[3].

الثالث: آثر ذكر النبوة على الرسالة؛ إشارة إلى أن استحقاقه الصلاة والسلام بها بالطريق الأولى.

الرابع: التنوين في (نبي) للتعظيم؛ نحو:

له حاجِبٌ من كلِّ أمرٍ يَشينُه[4]

والإبهام فيه يرفعه الإبدال منه الآتي.

---

(1) هو العلامة أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري المالكي التلمساني، توفي: 895 هـ. (الضوء اللامع: 251/4)، "الأعلام" (1/7) .

(2) انظر تفصيل مبحث الصلاة على النبي ﷺ في « سبل الهدى والرشاد » (12/ 411 - 412).

(3) أي: الصلاة والسلام.

(4) البيت لأبي الطمحان القيني كما في «نهاية الأدب» للنويري (173/3) وتمامه:

وليس له عن طالب العرف حاجب.

مبحث

فيما بعث النبي ﷺ من أجله

ص: (جاء بالتوحيد).

(ش) هذه الجملة صفة (نبي) كاشفة له؛ إذ ما من نبي.. إلا بعث ببيان التوحيد، لكنه قيدها بالحال في قوله: (وقد خلا...إلخ) بحيث صارت مخصِّصة ومقللة للاشتراك في الجملة، حتى قربت من تعيين المراد منه، وهو نبينا صلى الله عليه وسلم.

ومعنى مجيئه بالتوحيد: إرسال الله سبحانه وتعالى إياه به إلى جميع المكلفين من الثقلين[1] ، وفي إرساله للملائكة خلاف سيأتي بيانه عند تعرض المتن له.

وكان إرساله بذلك على رأس أربعين سنة من ولادته، كما هو العادة المستمرة في معظم الأنبياء أو جميعهم كما جزم به جماعة كثيرة، منهم شيخ الإسلام [زكريا الأنصاري][2] في «حواشي البيضاوي»[3].

وأما حديث: «ما من نبي نبئ إلا على رأس أربعين سنة» فعدَّه ابن الجوزي في «الموضوعات».

والمراد بالتوحيد هنا الشرعيُّ، وهو: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، فلا تَقبل ذاتُه الانقسام بوجهٍ، ولا تشبه صفاتُه الصفات، ولا يدخل أفعالَه الاشتراكُ؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه وتعالى خَلقاً وإن نُسِب إليه كَسباً، فلا يكون بذلك شريكاً له أو عديلاً ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ سورة الشورى: الآية (11).

تنبيهات

مراتب التوحيد:

الأول: للتوحيد ثلاث مراتب:

- **الأولى:** الحكم بالدليل أن الله واحد.

---

(1) الثقلان: الإنس والجن.

(2) س زيادة من (ج).

(3) (4/ 286) عند قوله تعالى في سورة القصص: ﴿ولما بلغ أشده﴾.

- الثانية: العلم بالدليل أن الله واحد.

- الثالثة: غلبة رؤيته تعالى على قلب العارف حتى لا يشهد سواه.

فالأولى.. توحيد المؤمن، والثانية.. توحيد العالِم، والثالثة.. توحيد العارف.

الثاني: إنما نص على التوحيد مع كثرة ما بعث به النبي صلى الله عليه وسلم من الشرعيات؛ لأنه أشرف العبادات وأفضل الطاعات، وشرطٌ في صحتها، وسبب في النجاة من العذاب المخلَّد.

والثالث: قوله: (بالتوحيد) تلميح إلى تسمية هذا الفن المشروع فيه بـ(فن التوحيد والصفات) كما سيأتي، ففيه براعة الاستهلال، وإنما سمي بذلك؛ لأنه من أشهر أجزائه وأشرفها، كما سُمي بعلم الكلام؛ لأن مباحثه في كتب القدماء كانت مترجمة بقولهم: الكلام في كذا، ولأن أشهر مواضيع الاختلاف منه مسألةُ كلام الله، هل هو قديم أو حادث؟ ولأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، والله أعلم.

ص: (وَقَدْ خَلَا الدِّينُ عَنِ التَّوحِيدِ).

(ش) الواو للحال، وصاحبُها فاعل (جاء) أي: جاء من عند الله بالتوحيد في حال تعدد المعبودات الباطلة وخلوِّ الدين عن التوحيد اللغوي، وهو التفرد، والخلوُّ عن الشيء: الفراغ منه.

و(الدين) لغة: يطلق على عدة معان بيّناها بالأصل، منها الطاعة[1]، وأما اصطلاحاً: فهو وضعٌ إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات لهم؛ أي: أحكام وضعها الله للعباد[2]، فرعيّةً كانت أو أصلية[3].

---

(1) ومنها: العبادة، والمعاد، والجزاء، والحساب.

(2) وهي باعثة إلى الخير الذاتي، وهي السعادة الأبدية، وينقسم إلى عام وخاص.

(3) فائدة: أمور الدين (أي: علامات وجوده) أربعةٌ نظمها بعضهم بقوله:

أمور الدين صدق قصد وفا العهد ... وترك لمنهي كذا صحة القصد

فصدق القصد أداء العبادة بالنية والإخلاص ووفاء العهد الإتيان بالفرائض وترك المنهي اجتناب المحرمات وصحة العقد الجزم بعاقائد أهل السنة.

فخرج بـ(الوضع الإلهي) الأوضاعُ البشريّةُ ظاهراً؛ نحو الرسوم السِّياسِيَّة والتدبيرات المعاشية والأوضاع الصناعية.

وبـ(سائق) الأوضاعُ الإلهية غير السائقة كإنبات الأرض وإمطار السماء.

وبـ(ذوي العقول) ما يسوقهم وغيرهم من الحيوانات؛ كالأوضاع الطبيعية التي تهتدي بها الحيوانات لمنافعها ومضارِّها.

وبـ(الاختيار) الأوضاعُ الإلهية الاتفاقية والقسرية؛ كالوجدانيات.

وبقوله: (بالذات) - أي: ما يكون خيراً بالقياس إلى كل شيء، صناعتا الطب والفلاحة؛ فإنهما وإن تعلّقتا بالوضع الإلهي - أعني تأثيرَ الأجرام العلوية في السفلية - وكانتا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات.. فليستا تؤدِّيانهم إلى الخير الذاتي الذي هو السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية.

والمراد بـ(التوحيد) هنا اللغويُّ، وهو الحكم بأن الشيء واحد، أو العلم بأن الشيء واحد، يقال: (وحَّدتُه) مثقَّلاً إذا وصفته بالوحدانية أو نسبته إليها، كما يقال: شجعته إذا نسبته إلى الشجاعة، ويقال: وَحَدَ يَحِدُ كوَعَدَ يَعِدُ، فهو واحد ووَحْدٌ ووحيد، كما يقال: فَرَدَ فهو فارِدٌ وفَرْدٌ وفريدٌ، فأصل أَحَدٍ: وَحَدٌ، فقلبت واوه المفتوحة همزة؛ نحو امرأةٌ أسماءُ، من الوسامة وهي الحُسن، كما قلبت المكسورة والمضمومة كذلك في نحو إعاء وأُجُوه[1].

تنبيهان

الأول: بحمل التوحيد فيما مر على الشرعي، وهنا على اللغوي اندفع الإيطاء، واشتمل الكلام على الجناس التام اللفظي والخطي.

الثاني: هذه النسخة الواقعة هنا أخبرني بعض أصحابنا الموثوق بهم[2] أنه أخذها عنّي كذلك، وضمَّن (خلا) معنى (تجرد) فعدّاه بـ(عن) ووجَّهنا نسخة (عرى) في الشرحين، وقد اشتملا على فوائد مهمة لا يستغني عنها الطالب؛ لتعلّقها بالمقام.

---

(1) قال في « سر صناعة الإعراب » ص (102) (قرأ سعيد بن جيد « ثم استخرجها من إعاد أخيه »).

(2) في «تحفة المريد» (ص41): مراده ببعض الأصحاب الشيخُ اليوسي كما وجد في بعض الهوامش الصحيحة. اهـ، واليوسي هو نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود بن محمد المالكي المغربي، المتوفى سنة (1102هـ). «سير أعلام النبلاء» (223/2).

ص: (فَأَرْشَدَ الخَلْقَ لِدينِ الحقِّ بسيفهِ وَهَدْيِهِ للحق).

(ش) الفاء: تعقيبية عاطفة على (جاء).

والإرشاد: الدِّلالة و(ال) في (الخلق) للعموم، أو للعهد مراداً به الثقلان بناء على دخول الملائكة في شريعته وعدمه، والدِّين سلف آنفاً بيانه.

و(الحق الأولُ): مراد منه أحد أسمائه تعالى، ومعناه: المتحقِّق وجودُه، وكلُّ شيءٍ ثبت وتحقّق فهو حقٌّ، فلا يستحق هذا الوصف بالحقيقة سواه؛ إذ وجوده لذاته[1]، لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، ومَن عدَاه مما يقال فيه ذلك بخلافه. قاله بعض المحققين.

والثاني[2]: بمعنى مطابقة الحكمِ الواقعَ، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها عليه، ويقابله الباطل.

وأما الصدق، وهو مطابقة حكم الخبر للواقع.. فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب، فلا إيطاء[3] في النظم، بل فيه صنعة الجِناس التام.

تنبيه

المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم.

ثم المراد من (السيف): آلةُ الجهاد التي هو أشهرها[4]. ومنَ الهدْيِ للحقِّ الدِّلالةُ عليه.

فإن قلتَ: لم يشرع الجهاد بفور الإرسال بل بعد الهجرة، فلا يصح التعقيب؟ قلنا: التعقيب في كل شيء بحسبه، على أن التعقيب للمجموع من الإرشاد بالسيف والإرشاد بالدلالة، وهو لا يستلزم تعقيب كل فرد بانفراده.

فإن قلتَ: يلزم تقدم الإرشاد بالهداية والدلالة على الإرشاد بالسيف عكسَ النظم.. قلتُ: الواو لا تقتضي ترتيباً، على أن تقديم السيف للاهتمام بالجهاد، وإشارة

(1) في (أ) و(ب): كذاته.

(2) المراد به كلمة (الحق) الثانية في نص المنظومة.

(3) الإيطاء: هو إعادة القافية بلفظها وبمعناها، كقول الشاعر:

أبى القلب إلا أن تزيد بلابل ... وتهتاج من ذكر الحبيب بلابله

القوافي للأخفش والأوسط (9).

(4) سقط من (ج).

إلى أن ما جاء به عليه الصلاة والسلام من حقه ألا يظهر ويتم إلا به، خصوصاً في مبدأ دعوته وحيداً العالمَ بأسْرِه.

فإن قلتَ: كيف يستقيم العموم وهو لم يرشد من لم يجتمع به عليه الصلاة والسلام؟ قلتُ: الإرشاد أعم مما يكون مباشرة وبالواسطة.

مبحث

في الكلام على أسمائه ﷺ

ص: (محمد العاقب لرسل ربه).

(ش) هذا بيان لـ(نبي) أو بدل منه مخصِّص له، وهو عَلَمٌ منقول لا مُرتجَلٌ من اسم مفعول المضعف، سمِّي به نبيُّنا صلى الله عليه وسلم لكثرة خصاله المحمودة، ورجاء أن يحمدَه أهل السماوات والأرض لذلك، وهو أبلغ من محمود باعتبار فِعلَيهما وإن تساوى الاسمان في عدد الحروف؛ إذ (حَمَّدَ) أزيدُ من (حَمِد)، وهذا الاسم يفيد المبالغة في المحمودية، كما أن (أحمد) يفيد المبالغة في الحامدية باعتبار الأصل، فهو أجلُّ مَن حُمِدَ وأجلُّ مَن حَمِدَ.

و(العاقب) نعت لمحمد، والمراد به الذي يُحشَر الناس على قدمه كما في الحديث[1]، يعني الذي لا نبي بعده، فهو بمعنى الخاتم للرسل بمعنى الأنبياء، و[2] يجوز جعله بدلاً منه أو عطف بيان عليه؛ نظراً إلى غلبة الاسمية.

قال بعض المتأخرين: ولا يجوز أن يسمى عليه الصلاة والسلام بما لم يسمِّ به نفسه ولا سماه به ربُّه ولا أبواه[3].

قال ابن العربي نقلاً عن بعضهم: إن لله ألفَ اسمٍ، وللنبي عليه الصلاة والسلام كذلك[4].

(1) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «أنا العاقب، فلا نبي بعدي» متفق عليه.
(2) سقط من (ج).
(3) انظر «المقصد الأسنى» لحجة الإسلام الغزالي (174/1).
(4) عارضة الأحوذي (281/10).

وحديث: «لي خمسة أسماء»[1]، وفي رواية: «عشرة أسماء»[2].. ليس فيه ما ينفي الزيادة، على أن بعضهم تأوّله على بيان الأسماء المنقولة من الصفات الدالة على المدح؛ كمحمد وأحمد والماحي والعاقب والحاشر، وأما غيرها فباقٍ على الوصفية.

و(الرّب): المالك والسيد والمصلح والمربي والخالق والمعبود والمدبر والحائز والصاحب والثابت والقريب والجامع والمحيط، والكثير الخير، والذي يُولي النِّعم ويزيدُها، وهو في الأصل مصدرٌ بمعنى التربية، وهي: تبليغ الشيءِ شيئاً فشيئاً إلى الحد الذي أراده المربي، أُطلق عليه تعالى مبالغةً؛ كعَدْلٍ، وقيل: وصفٌ، فقيل: اسمُ فاعل، والأصل: رابِبٌ كضارب، وقيل: صفة مشبهة كعدل، وإذا أُفرِد وحُلِّي بأل اختص به تعالى، وإطلاقه على غيره في قولهم: (الرب) للملك خطأ.

تعريف الآل والصحب والحزب:

ص: (وآله وصحبه وحزبه).

(ش) (وآله) عطف على (نبي) أو (محمد)[3] مشاركٌ له في حكمه، وهو الدعاء لهم بالصلاة والسلام عليهم.

واشتقاق (الآل) من: آلَ يؤولُ إذا رجع إليك بقرابة أو نحوها، أصله: أَوَلَ، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقبلت ألفاً.

وقال الزمخشري: أصله أَهَلٌ، قلبت الهاء همزة، ثم الهمزة ألِفاً[4].

قيل: وهو المشهور، وتصغيره على أُهَيلٍ وأويل يشهد للأصلين[5].

واللائق بمقام الدعاء: حملُهم على أتقياء أمته عليه الصلاة والسلام كما هو قول مالك رضي الله عنه؛ لتعميم الدعاء كما قاله الأزهري وجماعة وإن جرى فيهم في بابَي

---

(1) صحيح البخاري (3339).

(2) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (436/3)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (28/3).

(3) قوله: (أو محمد) زيادة من (ب). قال في «تحفة المريد» (ص54): وأما عطفُه على (محمد) فلا يخفى فساده وإن ذكره المصنف؛ لأنه بدل من (نبي) والمعطوف على البدل بدل، ولا يصح أن يكون الآل ومن ذكر معهم بدلاً من (نبي).

(4) الكشاف (420/2).

(5) جاء في «القاموس المحيط»: وأصله : (أهل) أبدلت الهاء همزة، فصارت (أَأْل) توالت همزتان فأبدلت الثانية ألفاً، وتصغيره (أُوَيْل) و(أُهَيْل) اهـ.

الزكاة والفيء خلافٌ، والمشهور من مذهبنا: اختصاصهم فيهما بأقاربه المؤمنين من بني هاشم، وزاد الشافعية: والمطَّلِبِ.

قال الجلالُ: لا يكافئهم في النكاح أحد من الخلق، ويطلق عليهم الأشراف، والواحد شريف، وهم ولد علي وعقيل وجعفر والعباس وحمزة[1]، هذا مصطلح السلف، وإنما حدث تخصيص الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصّةً من عهد الفاطميين.

و(الصحب): اسمُ جمعٍ[2] لصاحبٍ عند سيبويه بمعنى الصحابي، وجمعٌ له عند الأخفش، وبه جزم الجوهري، كرَكْبٍ وراكِبٍ.

تعريف الصحابي:

وأما الصحابي عرفاً، فقال ابن حجر: والصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام.

والمراد باللقاء: ما هو أعمُّ من المجالسة والمماشاة ووصولِ أحدِهما إلى الآخَر وإن لم يكالِمه، ويدخلُ فيه رؤيةُ أحدِهما الآخَر، سواء كان بنفسه أو بغيره، والتعبير بـ(اللقاء) أولى من قول بعضهم: (الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم)؛ لأنه يُخرِجُ ابنَ أم مكتوم ونحوَه من العُميان، وهم صحابة بلا تردُّد.

واللُّقِيُّ في هذا التعريف كالجنس، وقولي: (مؤمِناً) كالفصل، يُخرج مَن حصل له اللقاء المذكور في حال كفرِه، وقولي: (به) فصل ثانٍ يُخرج مَن لَقِيه مؤمناً بغيره من الأنبياء، لكن هل يخرج مَن لقيه مؤمناً بأنه سيبعث ولم يدركِ البعثة؟ فيه نظرٌ. اهـ[3]

قلت: مال شيخ الإسلام إلى اعتبار لُقيِّه له بعد نبوته، ونُقل من كلام ابن حجر ما يدل عليه، واعتبر جماعة قيد التمييز وألغاه آخرون.

وجزم الجلال بِعَدِّ عيسى ابنِ مريم عليه الصلاة والسلام في الصّحابة[4].

---

(1) سقط من (ج).

(2) اسم الجمع: هو ما دل على معنى الجمع ولم يكن له واحد من لفظه، أوله واحد من لفظه ولكنه ليس من أوزان الجموع مثل صحب وركب.. انظر شرح شذور الذهب: (202/1).

(3) نزهة النظر شرح نخبة الفكر (ص31).

(4) انظر رسالة العجاجة الزرنبية من « الحاوي للفتاوي » (238/3)؛ فإنه قال: (واعلم أن عيسى عليه السلام مع بقائه على نبوته معدود في أمة النبي ﷺ، وداخل في زمرة الصحابة، فإنه اجتمع بالنبي

ونقل عن بعضهم عَدُّ الخَضِرِ وإلياس فيهم أيضاً.

قال[1] الذهبي: عيسى ابن مريم صلوات الله وسلامه علي نبي وصحابي؛ فإنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم، فهو آخر الصحابة موتاً. اهـ

وكل ذلك مبني على إلغاء اشتراط اللُّقي المتعارَف، وقد اعتبره آخرون فأخرجوهم. والحقُّ: الدخولُ؛ لعدم التنافي بين مقام الصحبة ومقام النبوة.

والتعرُّض لهم بعد الآل كالتعرُّض للعام بعد الخاص.

و(الحزب): الجماعة الذين أمرُهم واحدٌ في خيرٍ أو شرٍ، ومنه: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ سورة المؤمنون: الآية (53).

تتمة

في حكم الصلاة على غير الأنبياء استقلالاً

في منع الصلاة على غير الأنبياء والملائكة استقلالاً وكراهتِها أو كونِها خلافَ الأَولى.. خلافٌ.

والأصح: الكراهة، وأما تبعاً كما هنا فجائزة اتفاقاً.

وألحق أبو محمدٍ الجويني السلامَ بالصلاةِ بالنظر للغائب، وأما المخاطب فيخاطب بـ(السلام عليك أو عليكم) ونحوِه.

ولا تختص الترضية بالصحابة والتَّرحُّم بغيرهم على مذهب الجمهور خلافاً لبعضم. وأطال النووي فيما يتعلّق بهذا المبحث[2].

وعبارة القاضي عياض: (الذي ذهب إليه المحققون وأَميلُ إليه ما قاله مالك وسفيان واختاره غير واحد من الفقهاء والمتكلمين: أنه يجب تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء بالصلاة والتسليم كما يختص سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه، ويُذكر مَن سواهم بالغفران والرضا والرحمة كما قال تعالى: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

ﷺ وهو حي مؤمناً به ومصدقاً، وكان اجتماعه به مرات في غير ليلة الإسراء).. ثم ذكر عدة أحاديث تنظر في المرجع المذكور.

(1) زيادة من (ج).

(2) الأذكار (ص273).

﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾ سورة المائدة: الآية (119)، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ سورة الحشر: الآية (10).

وأيضاً: فهو أمر لم يكن معروفاً في الصدر الأول كما قال أبو عمران، وإنما أحدثه الرافضة والشيعة في بعض الأئمة فشَرَكوهم عند الذِّكر لهم في الصلاة وسوَّوهم بالنبي صلى الله عليه وسلم. وأيضاً: فإن التشبه بأهل البدع منهي عنه، فتجب مخالفتُهم). اهـ[1]

ومراده بالتخصيص لذلك بالأنبياء عدمُ استعمال ذلك فيمن عدَاهم؛ سوى الملائكة، كما لا يخفى.

وبعد فالعلم بأصل الدين محتم يحتاج للتبيين

مبحث

في وجوب علم العقيدة على كل مكلَّف

ص: (وبعد).

(ش) أصل هذا التركيب: (مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلة وما معهما فأقول: العلم...) إلخ، ثم حذِف اسمُ الشرط وفعلُه والمضافُ إليه بعدُ، وأُقيمت (أمّا) مقام الأوّلَين، وبُني (بَعْدُ) لتضمُّنه معنى الثالث، ثم حذفت (أمّا) العاملةُ في الظرف لما ذُكر، وأقيمت الواو مقامَها، ولذا لا يجمع بينهما، و(أمّا) هذه حرف شرطٍ وتوكيد دائماً، وتفصيلٍ غالباً.

قال الزمخشري: فائدةُ (أما) في الكلام أن تعطيَه فضلَ توكيد، تقول: زيدٌ ذاهبٌ، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب وأنه بصدد الذهاب وأنه منه عزيمة.. قلتَ: أمّا زيد فذاهب، ولذلك قال سيبويه في تفسيره: مهما يكن من شيء فزيدٌ ذاهبٌ، وهذا التفسير مُدْلٍ بفائدتين: بيان كونه توكيداً ، وأنه في معنى الشرط. اهـ[2]

قال ابن هشام: لا يلزم تقدير (مهما يكن من شيء) بل يجوز أن يقدَّر غيرُه مما

---

(1) الشفا (68/2)

(2) الكشاف (145/1).

يليق بالمحل. اهـ[1] أي: لا يتعين تقدير (يكن) بل (يوجد ويُذكَر) ونحوُهما كذلك.

و(بعد) ظرفٌ زمانيٌّ اعتباراً بالنطق، أو مكانيٌّ اعتباراً بالرَّقْم.

ص: (فالعِلمُ بأصلِ الدِّينِ).

(ش) هذهِ الفاء في جواب (أما) المقدرة، ولو حذفت بتقدير القول معها صحَّ أيضاً؛ أي: فأقول: العلم...إلخ.

ولهم في العلم مذهبان:

أحدهما: أنه نظريٌّ، وعليه فقيل: يعسُر تحديدُه بحقيقته، فالرأيُ الإمساكُ عنه صَوناً للنفس عن مشقة الخوض في العَسِر، وقيل: يتيسر تحديدُه بلا مشقة، وعليه: فمنهم: من عرَّفه بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به[2]، فخرج الظن والجهل؛ إذ لا تجلّيَ معهما، وكذا اعتقاد المقلِّد؛ لأنه عُقدةٌ على القلب لا تجلّيَ معها. ومنهم: من عرّفه بأنه صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض.

والمراد بالمعاني: الأمور العقلية كليّةً كانت أو جزئية، وبه يخرج إدراك الحواسِّ؛ لأن تمييزه في الأعيان، ومَن جعله - كالأشعري - علماً بالمحسوسات ترك هذا القيد.

وثانيهما: أنه غير نظري، وعليه فقال الرازي في «المحصول»: إنه بديهي. وقال غيره: إنه ضروري، وقرر الرازي بداهتَه بوجهين:

الأول: أنه معلوم يمتنع اكتسابه، أما المعلومية فبحكم الوجدان، وأما امتناع الاكتساب فلأنه إنما يكون معلوماً بغيره ضرورةَ امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً، والغير إنما يُعلَم بالعلم، فلو عُلم العلم بالغير لزم الدور، فتعينت البداهة، وهو المطلوب.

والثاني: أن علم كل أحد بوجوده بديهي؛ أي حاصل من غير نظر وكسب، وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم؛ لتركبه منه ومن الخصوصية، والسابق على البديهي بديهي، بل أَولى بالبداهة، فمطلق العلم بديهي، وهو المطلوب. اهـ

والجواب عما تمسك به مذكور في الأصل.

---

(1) مغني اللبيب (ص 83).

(2) كما في «شرح المقاصد» (18/1)، و«المواقف» (39/1).

تنبيهات

الأول: يجوز عقلاً أن تكون العلوم كلها ضرورية لا تحتاج إلى اكتساب، ويمتنع أن تكون كلها نظرية؛ لئلا يلزم ارتفاع الضروريات، وهو محال.

الثاني: ذهب الأشعري وكثير من المعتزلة إلى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم، وأن العلم بهذا غير العلم بذاك، وذهب المحققون من الأشاعرة إلى أن العلم صفة واحدة ذات تعلّق، فلا تعدُّد لها ولا تكثر إلّا في تعلقاتها، وعليه اقتصر ابن السبكي ، وهو المعتمد، وأما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقاً.

الثالث: العلم إما نظري وإما بديهي؛ لأنه إن توقف على النظر والاستدلال فنظري؛ كالعلم بحدوث العالم، وإلا فبديهي؛ كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين.

أسباب العلم الحادث:

الرابع: أسباب العلم الحادث على طريق الأشعري ثلاثة:

1 - الحواسُّ الخمس الظاهرة السليمة.

2 - والخبر الصادق متواتراً كان أو مسموعاً من الرسول المؤيد بالمعجزة.

3- والعقلُ.

ولمّا لاحظ في العلم معنى الجزم - إذ هو اعتقاد جازم مطابق ثابت كما حدَّه به الغزالي، أو حكمُ الذهن الجازم المطابق لموجَب كما حدَّه به غيره - عدّاه بالباء.

قوله: (بأصلِ الدين) المراد به الفن الملقب بهذا اللقب الإضافيِّ المشعِر بمدحه بابتناء الدين عليه بحسب أصله؛ إذ (الأصل) لغة يطلق على أمور؛ منها: ما يبنى عليه غيرُه.

وإفراد الأصل مع اشتهار التلقيب بـ(أصول الدين) لضرورة النظم، ولإحراز الإضافة لمعنى الجمعية بجعلها للجنس أو الاستغراق أو العهد؛ أي: الأصل المعهود اعتماده في صحة الإيمان، وهي القواعد والعقائد الآتية.

وأما (الدين) فقد سلف بيانه لغة واصطلاحاً.

مقدمة

فيما يجب على طالب كل علم

من الواجب على كل طالب لعلمٍ:

- أن يتصوره إما بحدِّه أو رسمِه؛ ليكون على بصيرة في طلبه.

- وأن يعرف موضوعه؛ ليمتاز عنده عما سواه مزيدَ امتياز، فإنَّ تمايُز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات.

- وأن يصدِّق بغاية مآله، وإلا كان الشروع عبثاً، ولا بد أن تكون معتداً بها بالنظر لمشقة التحصيل، وإلا فربما فَتَر جِدُّه[1]، ولا بد أن تكون مترتبة على ذلك الشيء المطلوب، وإلا فربما زال اعتقادها بعد الشروع فيه، فيصير سعيه في تحصيله عبثاً في نظره.

إذا عرفت هذا: فالفن المسمى بأصول الدين، وبعلم العقائد، وبعلم التوحيد والصفات، وبعلم الكلام.. حَدُّه كما قال السعد: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية؛ أي: العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسَب[2] من أدلتها اليقينية[3].

والمراد بالدينية: المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام، سواء توقفت على الشرع أم لا، وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف، واعتُبر في أدلتها اليقينُ؛ لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات، بل في العمليات.

وخرج عن التعريف العلمُ بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى والملَكِ، وعلمُ الرسول عليه الصلاة والسلام بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلِّد فيمن يسميه علماً، ودخل علم علماء الصحابة بذلك؛ فإنه كلام وأصول وعقائد وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثَمَّة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتَسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان مَلَكة تتعلّق بها، بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط

---

(1) رُبَّ: للتكثير هنا ؛ أي: كثر ما فتر جِدُّه، وهو بالكسر: الاجتهاد. اهـ من هامش (ب).

(2) في (ب): المكتسَبة.

(3) شرح المقاصد (5/1).

ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا: العلم بالعقائد من الأدلة.

وموضوعه: هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية؛ إذ موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، ولا شك أنه يبحث في هذا العلم عن أحوال الصانع؛ من القِدم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها ليعتقد ثبوتها له، وأحوالِ الجسم والعَرَض؛ من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء وقبول الفناء، ونحو ذلك ليثبت بها الصانع ما ذكر مما هو عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها، وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم لإثبات العقائد الدينية، وهو كالوجود إلا أنه أُوثِر على الموجود؛ لِيصحَّ على رأيِ مَن لا يقول بالوجود الذهني[1]، ولا يَعرف العلم بحصول الصورة في العقل، ويَرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام.

وغايته: أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقناً محكماً لا تزلزله شُبَه المبطلين.

ومنفعته في الدنيا: انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يُحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة: النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوءِ الاعتقاد.

ومسائله: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية.

واستمداده: من التفسير والفقه والحديث والإجماع ونظرِ العقل، قال السعد: وقيدنا القضايا بالنظرية؛ لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لا معنى للمسألة إلا ما يُسأل عنه ويُطلب بالدليل.

تنبيهان

الأول: قال في «شرح المقاصد»: اعلم أن ما يتأدى إليه الشيء أو يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غايةً، ومن حيث يُطلب بالفعل غرضاً، ثم إن كان مما يتشوّقه الكل طبعاً سمي منفعة. اهـ[2]

الثاني: سيأتي آخر النظم أنه تعرض لشيء من التصوف؛ وحدُّه: علمٌ بأصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس. وموضوعه: أفعال القلب والحواس. وفائدته:

---

(1) وهم الحكماء والمتكلمون كما في«شرح المقاصد» وغيره.

(2) شرح المقاصد (9/1).

إصلاح أحوال الإنسان ظاهراً وباطناً، والله أعلم.

ص: (محتَّم).

(ش) أي: العلم بأصول الدين واجب شرعاً وجوباً محتّماً؛ أي: لا ترخيص فيه، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ سورة محمد: الآية (19)، عينيّاً في العينيّ منه، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق، وأقلُّه: معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُمْليّاً كما يأتي، وكِفائياً في الكفائيّ منه، وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامةِ الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشُّبه عنها بقوة؛ إذ يجب كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره أن يكون فيهم مَن هو متصف بذلك، والحكم عليه بالوجوب مع عدم اختصاصه به؛ لدفع توهُّم استبعاده فيه لصعوبة مرامِه وغِلاقة غالب أحكامِه.

فإن قلت: إذا كان هذا الفن واجباً، وقد ظهر أن موضوع هذا العلم أشرف الموضوعات، ومعلومَه أجلُّ المعلومات، وغايتَه أشرف الغايات، فيكون أشرف العلوم، فكيف نُقل عن السّلف الصالح؛ كمالكٍ وأبي حنيفةَ والشافعيِّ وأحمدَ النهيُ عنه؟

قلت: هو محمول على نهي المتعصب في الدين، والقاصِر عن تحصيل اليقين، والقاصدِ إفساد عقائد المسلمين، والخائضِ فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فلا يُتصور من شريفِ تلك الحضرات وقوعُ النهي عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

فائدة

في تعريف العلم الشرعي

قال الحافظ العسقلاني: العلم الشرعي: ما يفيد معرفة ما يجب على المكلف من أمر دينه في عباداته ومعاملاته، والعلمُ بالله وبصفاته وما يجب له من القيام بأمره وتنزيهه عن النقائص، ومدار ذلك على التفسير والحديث والفقه. اهـ[1]

فهذا العلم شرعيٌّ، بمعنى أن للشرع مدخلية فيه، أما الشرعي بمعنى ما عُلم اسمُه من الشرع.. فليس إلا الثلاثة المذكورة، حتى ذكر الكِرمانيُّ أنه لو أوصى للعلماء انصرف شرعاً للعلماء بالفنون الثلاثة. اهـ

(1) فتح الباري (141/1).

ص: (يحتاج للتبيين).

(ش) يحتمل أن فاعل (يحتاج) ضمير العلم، ويحتمل أنه ضمير أصل الدين، فعلى الأول: الجملة خبر بعدَ خبر، وعلى الثاني: ليست حالاً، بل هي مستأنفة لبيان السبب الحامل على وضع هذه المنظومة في أصول الدين، وهو الأرجح.

وإنما احتاج هذا الفن للتبيين والتوضيح؛ لأن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوّات والسمعيات، ثم حدثت طوائف المبتدعة، فكثر جدالهم مع علماء الإسلام، وتوغّلوا في البحث عن مسائل الكلام، وأوردوا شبهاً على ما قرّره الأوائل، وألزموهم الفساد في كثير من المسائل، وخلطوا تلك الشبه والإلزامات بكثير من قواعد الفلسفيات؛ ليستروا ضلالهم عن الناس، ويوهِموا القاصرين أنهم بنوا ما هو أوهَن من بيت العنكبوت على إحكام وأساس، فتصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه والإلزامات، وهدمِ تلك القواعد والأساسات، فاضطروا إلى إدراجها في كلامهم؛ ليتحققوا مقاصدها، ويتمكنوا من إيضاح مفاسدِها، ويسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها، فصعب لهذا تناوله وتعاطيه، وعَسُر كثير من مقاصده على طالبيه، وخصوصاً في مقام الإيجاز، حتى صارت لديهم بمنزلة الألغاز.

تنبيهان

الأول: ظهر بهذا عذر المتأخرين في إدراجهم في هذا الفن الفلسفياتِ والطبيعياتِ والرياضيات، وأنهم إنما ارتكبوه للحاجة والضرورة، فلا لَوم عليهم، ولا يصح توجيه الذمّ إليهم، وتحذيرُ بعض المتأخرين من تعاطي كتبهم؛ كـ«المواقف» و«المقاصد» و«الطوالع» إنما هو للقاصرين ومَن ليس فيه أهليّة الرسوخ والتمكين؛ لئلا يضلَّ في فَهمِها، ولا يصل لقصور باعِه في تلك العلوم إلى مبلغ علمها، فهو نظير منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام كما قدّمنا تأويلَه، والسلام.

الثاني: أول من أسس قواعد الخلاف لأهل السنة المعتزلةُ، وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء كان في مجلس الحسن البصري، فوقف على مجلس الحسن رجل فقال: يا إمام الدين؛ ظهر في هذا الزمان جماعة يكفِّرون صاحب الكبيرة - يعني بهم الخوارج - وجماعة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصيةٌ كما لا تنفع مع الكفر طاعة - يعني بهم المرجئة - فما نعتقده من ذلك؟ فأطرق الحسن مفكِّراً في الصواب، وبادرَه واصل بن عطاء بالجواب فقال: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر

مطلقاً، وقام إلى أُسطوانة في المسجد يقرِّر مذهبَه ويُثبِت المنزلةَ بين المنزلتين ويقول: الناس ثلاثة: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن ولا كافر، وهو صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصلٌ، فسمُّوا لذلك المعتزلة، وهم سمَّوا أنفسَهم أصحابَ العدل والتوحيد؛ لأنهم قالوا: يجب على الله ثوابُ المطيع وعقابُ العاصي، ولنفيهم الصفات القديمة عنه، تعالى عن قولهم علواً كبيراً[1].

وجاء بعد واصل أبو علي الجبّائي، وكان أبو الحسن الأشعري في صِغره تلميذاً له في العقائد، فتمذهب بمذهبه إلى أن ظهر له فسادُه، واتضح له غلطُه، وثبت عنده عنادُه، فرجع إلى ما عليه جماعة الصحابة والتابعين، وتلقاه منهم بالقبول أئمة الدين، وسبب رجوعه: أنه قال للجبائي يوماً: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخرُ عاصياً، والثالثُ صغيراً؟ فقال له الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب! فقال له الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب؛ لم أمتّني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أبلغ فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم أنك لو كبرت عصيت ودخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، فقال له الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب؛ لمَ لمْ تمتْني صغيراً كيلا أعصي ولا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟ فبُهت الجبائي وعرف أن قاعدته التي بنى عليها وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى باطلةٌ، فقال عند ذلك للأشعري: أَبِكَ جنون؟! فقال له: لا؛ ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

وقد رويت هذه القصة بألفاظ أُخَر ذكرنا منها هذا، لننبه على أنه مبني على فهمِ أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلةٌ بين الجنة والنار كالأعراف، وهو فاسد، بل هي بين الكفر والإيمان كما مر، فالصواب هنا رواية: مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً، فقال له الجبائي: الطائع في الجنة، والصغير في الجنة، والعاصي في النار، فقال له الأشعري: أيساوي الصغير الطائع في المنزلة فيها؟ قال الجبائي، لا؛ لأن الطائع عمل الصالحات واكتسب الخيرات، فقال الأشعري: فيقول الصغير: يا رب؛ كان الأصلح لي أن تبقيني حتى أبلغ وأعمل فأساويَ أخي، قال الجبائي: يقول له الرب: علمت أنك لو كبِرت كفرت فدخلت النار، فكان الأصلح أن أُميتَك صغيراً، قال

(1) انظر «المواقف» (658/3).

الأشعري: فيقول العاصي - بل سائر أهل النار - : يا رب كان الأصلح أن تميتني صغيراً، فماذا يقول الرب؟ فقال لأبي الحسن: أبكَ جنون؟! فقال: لا؛ ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

ثم ترك الأشعري مذهب الجبائي واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثباتِ ما ورد به ظاهر الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة فعُرِفوا بالأشاعرة، وسمُّوا بأهل السنة والجماعة، واشتهروا بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر.. فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعروفون بالماتريدية، وكلا الفريقين على هدىً ونور.

قال في «شرح المقاصد»: والمحققون من كل من الفريقين لا ينسب الفريق الآخر إلى البدعة والضلالة؛ خلافاً للمبطلين المتعصبين الذين ربما جعلوا الخلاف في الفروع أيضاً بدعة. اهـ[1]

قلت: كلمة أهل الحق متفقة على الخروج من عُهدة التكليف الإيماني بجزم العقيدة بما يوافق أحد المذهبين، وبينهم اختلاف في بعض المسائل وأكثره لفظي كما فصلناه في الأصل، وسيمرُّ بك في محالِّه إن شاء الله تعالى.

لكــن مــن الــتطويل كلــت الهمــم فــصار فــيه الاختــصار ملتــزم

ص: (لكن من التطويل كلَّت الهِمَم).

(ش) هذا استدراك على ما يقتضيه احتياج هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل، يعني أن هذا الفن وإن احتاج إلى التبيين إلا أنه لا تنبغي المبالغة معه في تطويل العبارة؛ لأنها تؤدي إلى المَلل والسآمة، وهذا معنى (الكَلَل) الذي أصله التعب والعَياء، وفُهِم منه أن التبيين الذي لا تطويل معه محمودٌ كما يأتي.

فظهر من كلامه منطوقاً ومفهوماً أن الإطناب المُمِلَّ مذموم، وأن الإيجاز المخِلَّ بأداء المقصود كذلك، وأن خير الأمور أوساطها، وذلك هو الإيجاز والمساواة.

فالتطويل: أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارَف لأوساط الناس فصاحةً في تأديته لا لفائدة.

والإطناب: أداء المقصود بأزيدَ من عبارة المتعارَف لفائدة، والزائد غير متعين،

---

(1) شرح المقاصد (271/2).

ويه خرج الحَشوُ مفسداً كان أو غير مفسد.

والإيجاز: هو أداء المقصود بأقلّ من عبارة المتعارَف.

والمساواة: وهي أداء المقصود بلفظ يساويه.

فبانَ لك بهذا المرضيّ من طرق التعبير وغيره، وأنه أطلق التطويل على الإطناب؛ لأنه الواقع لهم لصون كلامهم عن العراء عن الفائدة، وبسطُها في «الشرح».

و(الهِمم) إما على حذف مضاف؛ أي: أربابها، أو لا ضرورة إليه، جمع هِمَّةٍ، وهي لغة: القوة والعزم، وعُرفاً: حالة للنفس تتبعها قوة إرادة للقلب وغلبةُ انبعاثٍ إلى نيل مقصود ما، وتكون عَليّةً عند تعلُّقها بمعالي الأمور ، ودنيّةً عند تعلّقها بسفسافها، وما أحسن قول القائل[1]:

وقائلـــةٍ لـــمْ علَـــتْك الهمـــومْ وأمـــرُك ممتـــثَلٌ فـــي الأمـــمْ

فقلـــت ذرينـــي علـــى حالتـــي فـــإن الهمـــوم بقـــدر الهِمـــمْ

وأحسن منه قول الآخر[2]:

إذا أعطـــشتْكَ أكـــفُّ اللِّـــئامْ كفَـــتْك القـــناعةُ شِـــبْعاً وريّـــا

فكـــن رَجـــلاً رِجلُـــه فـــي الثَّـــرى وهامَـــةُ هِمَّـــتِه فـــي الثُّـــريّا

فـــإنّ إراقـــةَ مـــاء الحـــيا ةِ دونَ إراقـــةِ مـــاءِ المُحَـــيّا

ص: (فصار فيه الاختصار ملتزَم).

(ش) هذهِ الفاء تفريعية على مجموع قوله: (العلم بأصل الدين محتّم يحتاج للتبيين) يعني: أن العلم بأصول الدين واجب، فيجب تعلُّمه وتعليمه، لكن التطويل مانع عادةً للهمم القاصرة من تعاطيه، والإيجاز المخلُّ لا يوصل إلى صحة فهمِه، فيتسبب عن هذا في مقام التعليم بالتأليف تعيّنُ سلوكِ الاختصار بمعنى الإيجاز والمساواة؛ تقريباً على المتعلمين وتسهيلاً على القاصرين؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فالاختصار: تقليل اللفظ، ضدُّ التطويل، فهو أداء المقصود بأقلّ من عبارة

---

(1) هو الصاحب بن عبادة كما في « يتيمة الدهر » (322/3).

(2) هو أبو الحسن النعيمي كما في «يتيمة الدهر» (78/5).

المتعارَف كما مر، ولا يلزم فيه أن يكون مأخوذاً من أصل أطولَ؛ لجواز: (صغَّرتُ فمَ الرَّكِيَّة) أي: أتيت به ابتداء كذلك، ويجب على العالم أن يجيب عن الأمر الواجب إذا خاف فواته وكان عالماً بالحكم ولو بالاجتهاد.

و(الملتزَم) خبرُ (صار) وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة، والجار والمجرور متعلّق به، قُدِّم عليه لضرورة النظم به، وحذف منه مضافه؛ أي: في تأليفه.

وهـــــذه أرجــــوزة لقبـــــتها جوهـــــرة التوحـــــيد قـــــد هذبـــــتها

ص: (وهذه أرجوزة).

(ش) الإشارة إلى موجود في الذهن ولو كان الكتاب سابقاً على الخطبة؛ ضرورةَ أنه لا بقاء للألفاظ خارجاً، وهو إما الألفاظ المخيلة الدالة على المعاني المقصودة على وجه مخصوص، أو النُّقوش الدالة على المعاني كذلك بتوسطِ دلالتها على تلك الألفاظ أو المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات أو النقوش أو المركب من الثلاثة أو من اثنين منها على ما جوَّزه السيد الجرجاني في مسمى الكتب وما فيها من التراجم مختاراً أوَّلها قائلاً فيه: هذا هو الظاهر، ولا بد من تقدير مضافين؛ أي: ومفصَّل نوع هذه [الألفاظ] أرجوزةٌ، ضرورةَ امتناع قبول الذهن الجزئيات من حيث هي جزئية حتى ينتزع منها معنىً كلياً؛ كالمنطبق على زيد بعد غيبته عن الحسِّ، وضرورةَ صحة الإشارة إلى كل رَقيم نقشت فيه رُقومها ولو لم يحضر عند الناظم البتة.

والأرجوزة وزنها (أُفعولة) كأفحوصة، حذف موصوفه للعلم به؛ أي: هذه قصيدة أرجوزة؛ أي: مُرَجَّزَة النَّظم، من (الرَّجَز) أحدِ بحور الشِّعر على الأرجح، وجمعها أراجيز، قال:

أبِالأراجيزِ يا ابنَ اللُّؤمِ توعِدُني[1]

وهذا اللفظ دالٌّ على القلَّة عرفاً، ففيه ترغيب في تعاطيها بأنها قليلة ونَظْمٌ، ونازلة من العقائد منزلة الجواهر من القلائد، وهذه الجملة مستأنفة لبيان الإسعاف بما يخرج به المكلف من عُهدة التكليف بالعقائد مع السهولة.

---

(1) البيت للُعين المنقري كما في «الحيوان» للجاحظ (267/4)، وتمامه:

وفي الأراجيز جَلْبُ اللؤم والكسل

ص: (لقبتها جوهرةَ التوحيد).

(ش) التلقيبُ: تعليق اللّقب على المسمّى، وهو[1] ما أشعر بحسب مدلوله الأصلي برِفعة المسمّى أو ضَعَته، يتعدى إلى أول المفعولين بنفسه، وإلى الآخر بالباء أو بنفسه.

و(الجوهرة): واحدة الجواهر، وهو اللؤلؤ وكلُّ نفيسٍ، وإنما لقبها بما ذكر ليطابق الاسم المسمى، وإظهار المدح لها من باب ترغيب الطالب فيها مبالغة في نُصحه.

و(التوحيد) على حذف مضاف؛ أي: علم التوحيد.

تنبيه

أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق، وضِعت لأنواعِ أعراضٍ تتعدد بتعدد محالِّها؛ كالقائم بزيد والقائم بعمرو، وبعضهم زعم أنها أعلام أشخاص، والمتعدد باعتبار محله يعد واحداً عرفاً، وبسطه بالأصل.

ولا يخفى أن ضمير (لقّبتُها) للأرجوزة، وأن الجملة صفة لها مخصِّصة، وبها أفاد حَمْلُ الأرجوزة على اسم الإشارة.

خاتمة

قال الإمام العلامة عمر بن محمد الإشبيلي الأشعري رضي الله عنه في كتابه المسمى بـ«لحن العوام»: ينبغي اجتناب تسمية الكتب المؤلفة بما يضاهي القرآن والوحي؛ فإن ذلك غير جائز شرعاً؛ كقول بعضهم كتاب «الإسراءات والمعاريج»، أو «مفاتح الغيب»، أو «الآيات البينات» لأنها مزاحَمة للنبي صلى الله عليه وسلم في الإسراء والعروج إلى السماء أو مشاركة الحق تعالى في علم الغيب. اهـ، ونقله عنه شيخ مشايخنا سيدي عبد الوهاب في الباب العاشر من «مننه الكبرى»[2].

ص: (قد هذبتها).

(ش) هذه الجملة حالية صاحبها مفسر ضميرها وهو الأرجوزة أو الجوهرة؛ يعني: أشير إليها، أو لقبتها في حال إتمامي لتهذيبها وتنقيحها من الحشو والتطويل مع

---

(1) أي: اللقب.

(2) الراجح الجواز كما في «تحفة المريد» للباجوري (ص69).

تحقيق معانيها وتشييد مبانيها، ومَدْحُ الإنسان كتابه خارج مخرَج التحدُّث بالنعمة أو النصح لمن يتعاطاه، على أن مدح الإنسان لنفسه جائز في عدة مواضع بيناها بالأصل.

ص: (والله أرجو في القبول).

(ش) لفظ الجلالة الكريمة منصوب على التعظيم، قدِّم على عامله؛ لقصد الاهتمام والاختصاص؛ أي: لا أرجو في حصول القبول مني لهذه الأرجوزة أو لكل عمل خير إلا الله؛ لأنه هو القادر عليه دون غيره.

تعريف الرجاء:

و(الرجاء) لغة: الأمل، وعرفاً: تعلّق القلب بمرغوب في حصوله في المستقبل مع الأخذ في أسباب الحصول؛ حتى يمتاز عن الطمع والتمني، والقبول للشيء: الرّضا به مع ترك الاعتراض على فاعله[1]، وقيل: الإثابة على العمل الصحيح.

ص: (نافعاً بها مريداً).

(ش) المنصوب الأول للقبول حال من الاسم الكريم، والثاني منصوب به، وضمير (بها) للأرجوزة أو الجوهرة؛ أي: لا أرجو إلا الله في القبول مني للجوهرة أو الأرجوزة حال كونه نافعاً بها مريدَها ولو بإرادة شيء منها بحفظ أو غيره، وفيه نظر! ويجوز جعل الحال من فاعل (أرجو) فتكون مقدَّرة.

ص: (في الثواب طامعاً).

(ش) المنصوب صفة (مريداً) والجار والمجرور لغو متعلّق به مقدم عليه للضرورة؛ أي: مريداً لتحصيل ما يحتاج إليه من هذه الجوهرة طامعاً في الثواب من الله تعالى بذلك التحصيل، لا لرياء ولا لغيره، والثواب: مقدار من الجزاء يعلمه الله تفضل بإعطائه لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة، بمحض اختياره، من غير إيجاب عليه ولا وجوب.

والمراد من (الطمع) هنا: الرجاء مجازاً.

---

(1) لأن الرضا قد يكون مع اعتراض كما يقتضيه قول ابن مالك: وتقتضي رضاً بغير سخط... إلخ.

تنبيه

في درجات الإخلاص

في كلامه إشارة إلى أن العمل لله مع إرادة الثواب جائز وإن كان غيرُه أكملَ منه؛ فإن درجات الإخلاص ثلاث: عُليا، ووسطى، ودُنيا:

فالعُليا: أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته.

والوسطى: أن يعمل لثواب الآخرة.

والدُّنيا: أن يعمل للإكرام في الدنيا والسلامة من آفاتها.

وما عدا هذه الثلاث فهو من الرياء وإن تفاوتت أفراده. قاله العلماء، واللفظ لشيخ الإسلام الأنصاري نفعنا الله به في «شرح الرسالة القشيرية».

واللام في قوله: (للإكرام) لام العاقبة والمآل، لا لام العلة، فالعمل لله تعالى ليس إلا، لكنه يؤول عند الاطلاع عليه إلى الإكرام، ولابأس بالتعرض ههنا لأمور مهمة تدعو ضرورة المتعلم إليها قبل الشروع في المقصود، فنقول :

منها: أن الناس في تأليف هذا الفن فريقان:

- أحدُهما يجمع المسائل بأدلتها ويوجّه الشُّبه عليها بأجوبتها؛ كالقاضي عضد الدين في «مواقفه»، والسعد في «مقاصده»، والبيضاوي في «طوالعه».

- وثانيهما: يجرد المسائل عن الشُّبه والدلائل؛ كالنسفي في «عقائده»؛ طلباً للاختصار، وجذباً للقلوب بتخييل سهولتِها، وحرصاً على إيصالها إليها بطريق الإجمال؛ لترسَخ عند التفصيل بالتعليم، وقد سلك الناظم هذا الطريق.

مبحث

في تقسيم الحكم إلى شرعي وعادي وعقلي

ومنها أن الحكم:

1- إما شرعي، وهو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين، ومنه الوضعي، وهو جعل الشارع شيئاً شرطاً أو سبباً أو مانعاً لحكم من الأحكام الخمسة الداخلة تحت الخطاب المذكور، وهي: الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة.

فالسبب: ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود لذاته؛ كالزوال

لوجوب الظُّهر.

والشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته؛ كالطهارة لصحة الصلاة.

والمانع: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته؛ ككشف العورة عمداً في الصلاة.

فتأثير السبب في طرفي الوجود والعدم، وتأثير الشرط في جانب العدم فقط، وتأثير المانع في جانب الوجود فقط.

2 - وإما عادي - معطوفٌ على قوله: (شرعي) - وهو إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً أو عدماً بواسطة التكرر، مع صحة التخلُّف وعدمِ تأثير أحدِهما في الآخر البتة؛ كربط وجود الشبع بوجود الأكل، وربط عدم الشبع بعدم الأكل، وربط وجود الإحراق بعدم البَلل، وربط عدم الإحراق بوجود البلل، فصوره أربع.

3 - وإما عقلي: وهو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضعٍ، وأقسامه ثلاثة: الوجوب والاستحالة والجواز.

فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمُه، إما ضرورةً؛ كالتحيز للجِرم، وإما نظراً؛ كوجوب القِدم له تعالى.

والمستحيل: ما لا يتصور في العقل وجودُه، إما ضرورة؛ كتعرّي الجِرم عن الحركة والسكون، وإما نظراً؛ كالشريك له تعالى.

والجائز: ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه، إما ضرورة؛ كالحركة أو السكون للجِرم، وإما نظراً؛ كتعذيب المطيع وإثابة العاصي.

ومنها: أنه لا حكم عندنا قبل ورود الشرع؛ لانتفاء لازمه، وهو ترتُّب الثواب والعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ سورة الإسراء: الآية (15)، يعني: ولا مُثيبين.

وحكّمت المعتزلة العقلَ في الأفعال قبل البعثة، على تفصيل بيّناه في الأصل.

ومنها: أن التحسين والتقبيح في الأحكام شرعيّان عندنا، وعقليّان عند المعتزلة، أما الحسَن بمعنى ملائم الطبع، والقبيح بمعنى منافِره.. فعقليان اتفاقاً.

ومنها كما مرت الإشارة إليه: أن معرفة ما يخرج عن التقليد من هذا العلم إلى التحقيق ولو بالدليل الجُملي فرضُ عين، ومعرفة ما يُقتدر به على تقرير مسائله بأدلتها،

وردِ الشُّبَه عنها بأجوبتها فرضُ كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره مما فيه من يقوم بذلك، فيخاطب به الجميع ابتداء، فيأثمون بتركه، ويسقط عنهم الخطاب بقيام واحد منهم به.

ومنها: أن التكليف إلزام البالغ العاقل مافيه كلفه، وقيل طلبه[1].

ومنها: أنه لا تكليف إلا بفعل اختياريٍّ.

وفي الأصل مع بسط هذه الأمور فوائدُ مهمة.

(1) زيادة من (ج) وهي ساقطة في (أ - ب).

القسم الأول

الإلهيات

مبحث

في وجوب معرفة الله تعالى

ص: (فكل من كلف شرعاً   وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائزَ والممتنعا).

(ش) يعني أنه يجب عندنا بالشرع على جميع المكلفين من الثقلين معرفةُ ما يجب لله تعالى عقلاً، وما يجوز في حقه سبحانه وتعالى كذلك، وما يمتنع عليه سبحانه وتعالى كذلك، ولو بدليل جُملي يخرج المكلف به من التقليد؛ للإجماع على ذلك، وللنصوص الواردة به؛ كقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ سورة محمد: الآية (19)، وخبر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» الحديثَ[1]، وهو متواتر معنىً.

فقوله: (شرعاً) منصوب بنزع الخافض متعلّق بـ(وجب) قدِّم عليه لإفادة الحصر، و(أن يعرف) فاعلُه؛ أي: لا تجب معرفة ما ذكرنا إلا بالشرع؛ إذ قبلَه لاحكمَ أصلاً، لا أصلياً ولا فرعياً كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمعٍ من غيرهم، وبه صرح إمام الحرمين حيث قال: إنا لا نُتعبد أصلاً وفرعاً إلا بعد البَعثة.

وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا: إن معرفة ذلك واجبة بالعقل؛ لأنها دافعة للضرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة، حيث أخبر جمع كثير بذلك، وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع؛ من المحاربات، وهلاكِ النفوس، وتلفِ الأموال، وكل ما يدفع الضرر المظنون - بل والمشكوك - واجب عقلاً، كما إذا أردت سلوك طريق، فأُخبرت بأن فيه عدواً أو سبعاً، فإنه يجب عليك اجتنابه خوفَ الوقوع في الهلكة.

ورُدَّ بمنع ظن الخوف في الأعم الأغلب؛ إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر، ولا بالصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب، والإخبار بذلك إنما يصل به إلى البعض، وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب

---

(1) أخرجه البخاري (25) ومسلم (20).

الصدق؛ لأن التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ودلالة المعجزات، ولو سُلِّم ظنُّ الخوف فلا نسلّم أن تحصيل المعرفة يدفعه؛ لأن احتمال الخطأ قائم، فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله والعناء زيادة.

وقد اعترِض على مذهب أهل السنة بما ذكرناه، وجوابه بالأصل، وينبني على هذا الخلاف حكمُ من قدر على معرفة الله تعالى بالنظر، ومات ولم يفعل قبل بلوغ الدعوة، فعندهم يموت عاصياً، وعندنا لا، وبما قررناه ظهر أن الخلاف إنما هو في طريق وجوب المعرفة، هل هو الشرع أو العقل؟ فبعد ورود الشرع تكون واجبة به اتفاقاً من الفريقين، كما أنها متى حصلت كفَت عندنا، كما حصلت لِقُسّ بن ساعدة الإيادي وزيد بن عمرو بن نفيل ممن تبصّر في الجاهلية؛ فإنهم ناجون على الصحيح.

وإنما قيدنا المكلف بمن كان من الثقلين؛ لأنه المتبادر من مدلوله بحسب المتعارف، مع أن معرفة الملائكة بأحكام الألوهية - لو قلنا بتكليفهم بأحكام شرعنا - ضروريةٌ، فلا يقع بها التكليف؛ لما مر آنفاً.

وعبر بالمعرفة دون العلم وإن رادفها على الأرجح؛ لاشتهار استعمالها في الجزئيات المرادة هنا من (ما وجب) وما بعده، وقد مَرّ تعريف هذه الأمور آنفاً.

تنبيهات

الأول: قدَّم الواجبَ لشرفه؛ إذ به يتصف الباري سبحانه وتعالى، ولأن بمعرفته يُعرف قسيماه، وأخّر المتسحيل لانحطاطِه؛ إذ يرجع إلى السلب والعدم، والوجود أشرف منه، ووسّط الجائز لتردُّده بينهما؛ إذ فيه من الواجب شائبة الثبوت، وفيه من الممتنع شائبة النفي، وكونه بهذا الاعتبار كالمركب، فينبغي أن يقدم عليه المستحيل؛ لكونه كالبسيط لا يقدح في مقام المناسبات، مع أن ملاحظة جهةَ الوجود أشرف.

الثاني: كل واحد من هذه الأحكام الثلاثة ينقسم إلى قسمين: ضروري ونظري، فالجميع ستة أحكام، وقد مر تمثيلها، قال بعضهم: ويمكن تمثيل الأقسام الثلاثة بحركة الجِرم وسكونه، فالواجب: أحدُهما لا بعينه، والمستحيل خلوُّه عنهما جميعاً، والجائز: ثبوت أحدِهما له معيّناً بدلاً من الآخر.

وينبغي الاعتناء بمعرفة هذه الأحكام والارتياض عليها ؛ لأن إمام الحرمين ادعى أن معرفتها هي العقل، بناءً على أنه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما سيأتي.

الثالث: حذف صلة (الجائز) ليصح تقدير ما هو الأليق، وقد قال بعضهم: إن الأَولى تقدير (في حقه) لا (عليه)؛ لإيهامه جواز اتصافه تعالى بصفة جائزة. اهـ، وفيه نظر!

الرابع: المراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حسب الطاقة البشرية ولو بقانون كليٍّ.

الخامس: الوجوب الأول مقيد بالشرع، والثاني مقدر بالعقل، فلا إيطاء، وألف (وجبا) و(الممتنعا) للإطلاق.

تتمة

خرج **بالمكلف** - وهو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة[1] - غيرُه، فلا يجب عليه ما ذكر على الأصح.

واعلم أن الصواب: أن العوام والعبيد والنسوان والخدم مكلفون بمعرفة العقائد عن الأدلة متى كان فيهم أهليةُ فهمِها[2]، وإلا كفاهم التقليد.

ولا يخفى أن اعتبار البلوغ في التكليف هو ما استقر عليه الشرع، وإلا فقد نقل جماعة من العلماء عن البيهقي أنه قال: إن الأحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الإسلام غير متعلّقة بالبلوغ ولا متوقفة عليه، بل كانت تتعلّق بالقادر، بالغاً كان أو غيره.

تحرير

في حكم تكليف الصبي ومَن في حكمه

اعلم أن المقرر عند الحنفية: تكليف الصبي العاقل بالإيمان، وكذا مَن لم تبلغه الدعوة ونشأ على شاهق جبل؛ لوجود العقل، فلو لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار؛ لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل، وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحُجّة، وهذا مروي عن أبي حنيفة ومشايخ أهلِ السنة من أهل مذهبه، قال أبو منصور:

---

(1) وهذه الثلاثة هي شروط التكليف، ويزداد عليها رابع ، وهو سلامة الحواس.

(2) أي: بأن يكون فيهم قبول لفهمها واتسع الوقت ووجد المعلم. اهـ من هامش (أ). وأهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه، وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي الأمانة التي أخبر الله عز وجل بحمل الإنسان إياها بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ (الأحزاب الآية: 72)، للمزيد انظر «كشف الأسرار».

الصبي العاقل تجب عليه معرفة الله تعالى، وقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاثة...»[1] وعد منهم الصبيَّ حتى يحتلم.. محمول على الشرائع دون الإيمان، والفرق بينه وبين قول المعتزلة الآتي: أن المعتزلة يجعلون العقل موجِباً، وهؤلاء عندهم الموجِب هو الله تعالى، والعقل معرِّف لإيجابه.

والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الروايات ما قاله صاحب «التقويم» وفخر الإسلام: أن الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل، وأنه إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً إذا لم تمضِ له مدةٌ يتمكن فيها من التأمل والاستدلال؛ بأن بلغ في شاهق جبل ومات من ساعته، وأما إذا مضت له مدة يتمكن فيها من ذلك وأعانه الله بالتجربة على إدراك العواقب.. لم يكن معذوراً؛ لأن ذلك بمنزلة دعوة الرسل في حقِّه، فإذا لم تحصل له معرفة بعد هذه المدة.. دل ذلك على استخفافِه بالحُجة، والمستخِفُّ لا يكون معذوراً.

ثم مدة الإمهال لا دليلَ على تحديدها يعوَّل عليه، وتقديرها بثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد ليس بقوي؛ لتفاوت العقول في التجربة، فربَّ عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي إليه غيره، فالحق تفويض علم مقدارها في حق كل شخص إليه تعالى، فيعفو عنه قبل بلوغها، ويعاقبه بعد استيفائها[2].

وأما عند الأشعرية: فالذي لم تبلغه الدعوة إذا غفل عن الاعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة.. كان معذوراً؛ لأن المعتبَر عندهم هو السمع دون العقل، ومَن قتل ممن لم تبلغه الدعوة ضُمن؛ لأن كفرهم معفوٌّ عندهم، وصاروا كالمسلمين في الضمان، وعند الحنفية لا ضمان وإن كان قتلُهم حراماً قبل الدعوة؛ لأن غفلتهم عن الإيمان بعد إدراك مدة التأمل لا تكون عفواً، فكان قتلهم مثل نساء أهل الحرب، فلا يُضمن.

ولا يصح إيمان الصبي العاقل عند الأشاعرة؛ لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ سورة الإسراء: الآية (15)، نفى العذاب قبل البعثة، ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر عن الصبي ومن لم تبلغه الدعوة وبقوا

---

(1) أخرجه أبو داود (4398)، والترمذي (1423)، وابن ماجه (2041).

(2) انظر «كشف الأسرار» (329/4).

على الفطرة.

وأجيب عن الآية باحتمال أن يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي، فلا تنهض حجةً. انتهى كلام «المنار» و«شرحه» لعبد اللطيف[1] ملخَّصين.

وقوله: (لا يصح إيمان الصبي العاقل عند الأشاعرة) معناه: لا يجب، بدليل تمسكهم بالآية، وبنفي الوجوب عبَّر الجمهور.

والمشهور من مذهب المالكية، وهم أشعرية: عدم الضمان لمن لم تبلغه الدعوة، وعلى قاتله التوبة فقط، وحملُ العذاب المنفيِّ على الدنيويِّ بعيدٌ من الآية؛ إذ قبلها: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ سورة الإسراء: الآية (15)، فلا تحمل عليه حيث لا قرينة لوجوب إجراء النصوص على ظواهرها حيث لا مانع، والله أعلم.

مبحث

في وجوب معرفة الرسل عليهم الصلاة والسلام

ص: (ومثل ذا لرسله فاستمعا).

(ش) يعني أنه يجب بالشرع أيضاً على كل مكلَّف أن يعرف للرسل عليهم الصلاة والسلام من الواجب والجائز والمستحيل مثلَ ما عَرف له تعالى من هذه الأحكام، فيعرف ما يجب لهم وما يجوز في حقهم وما يستحيل عليهم، صلاةُ الله وسلامه عليهم.

و(الرسْل) هنا ساكن السين للوزن، جمعُ رسولٍ، وتقدم بيانه، وألف (استمعا) بدل من نون التوكيد الخفيفة وقفاً، أصله (استمِعن) وهو تكملة. ويجوز في (مثل) رفعه عطفاً على محل (أن يعرف) أو متسأنفاً، ويجوز نصبه بعامل مقدر بأن، فيكون من عطف المفرد المؤوَّل على (مثل)، وإفراد اسم الإشارة مع عَوده لمتعدد لتأويله بالمذكور، وأما نصبه بالعطف على محل (ما وجب) أو أحد ما بعده، ففيه فساد توهم عَود اسم الإشارة إليه بخصوصه، فلا يعم الأحكام الثلاثة.

(1) ابن ملك.

تنبيه

لا يلزم من أَخْذِ الطلبة لهذا العلم عن المشايخ بالتعلم منهم أن يكونوا مقلدين لهم، حتى يكونوا ممن جرى الخلاف في صحة إيمانهم، كما لا يلزم من الأخذ بمذهب الأشعري أو الماتريدي التقليد المذموم في العقائد؛ لأن كلاً من الطالب والآخذ بمذهب الأشعري أو الماتريدي ما أذعنَ للحكم وسلَّمه إلا بعد اطلاعه على ما أخذه من دليله ووقوفه على اليقين فيه، فهو بمنزلة من سأل منجماً عن منزلة الهلال فأرشده إليها، ثم أمعن النظر حتى رآه وتحققه، وصار يخبر برؤياه عن يقين وعِيان، وهذا إيضاح قولَي السعد: (إنَّ التعليم ليس إلا إعانة للعقل بالإرشاد إلى المقدمات، ورفع الشكوك والشبهات)[1]، والسيّدِ: (المتعلم ليس غافلاً بالمرة، بل هو ناظر متأمِّل).

مبحث

في حكم إيمان المقلد

ص: (إذ كل مَن قلد في التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد ففيه بعض القوم يحكي الخلفا).

(ش) يعني إنما أوجبنا على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل؛ ليسلم له إيمانه من الشك والتزلزل الذي يعتري المقلدين غالباً، فإنهم وإن جزموا عقائدهم بما ذكر، لكنها قابلة حالاً للشك، ومَظِنة للترديد بمعنى التردد والتحير، حتى ربما يقول للفتّانَين حين يسألانه: (من ربك وما دينك ومن نبيك؟) : هاه هاه، لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته[2]. فـ(مَنْ) واقعة على المكلف المتأهِّل لفَهم البراهين ولو إجمالية.

والتقليد: الأخذ بقول الغير من غير حجة. وقيل: قبول قول الغير وهو لا يعلم من أين أخذه، بأن يصدقه تحسيناً للظن به من غير تفكر في خلق السماوات والأرض.

فالأخذ بقوله عليه الصلاة والسلام في الأحكام تقليد على الأول، وبه صرح إمام الحرمين في «الورقات»، وصرح في «البرهان» بخلافه، فإنه قال: وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة، ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي

---

(1) شرح المقاصد (46/1).

(2) أخرجه أبو داود (4755)، وأحمد (18535)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (355/1).

صلى الله عليه وسلم تقليداً، فإنه حجة في نفسه[1]. اهـ

وأما على الثاني: فعلى القول بجواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام في الأحكام يجوز أن يسمى قبول قوله تقليداً، وعلى منع ذلك في حقه عليه الصلاة والسلام وأنه إنما يقولها عن وحي، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ سورة النجم: الآيتان (3 – 4)، فلا يسمى قبول قوله عليه الصلاة والسلام تقليداً.

وعبارة شيخنا وشيخ شيوخنا: والصحيح جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم ووقوعه، ولا يكون إلا صواباً. والآية محمولة على القرآن، أي: وما يصدر نطقُه بالقرآن عن الهوى، ما القرآن إلا وحي يوحى.

والذي حققه في «البرهان»: أن التقليد هو الأخذ بقول غير معصوم من غير حجة، وعليه: فالأخذ بقوله عليه الصلاة والسلام مطلقاً ليس بتقليد.

والمراد بـ(التوحيد): علم العقائد الإسلامية كما مرَّ.

وقوله: (ففيه... إلخ) الفاء فيه تفريعية سببية، يعني: فبسبب، أو لأجل تحيّر المقلِّد وعدمِ دليل له يعتمد عليه في عقيدته، اختلف العلماء في صحة إيمانه وعدمها، مع إجماعهم على وجوب المعرفة عليه بالدليل مهما كان فيه أهلية لفهمه وإن اختلفوا في طريق وجوبها عليه كما مرَّ آنفاً.

– فمنهم من نقل عن الأشعري والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين والجمهور عليه[2] صحة الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، بل بالغَ بعضهم فحكى عليه الإجماع، وعزاه ابن القصار[3] للإمام مالك رضي الله عنه.

– ومنهم من نقل عن الجمهور ومَن سبق ذكرُهم عدمَ جواز التقليد في العقائد الدينية، وأنهم اختلفوا في المقلِّد: فمنهم من قال: هو مؤمن، إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح. ومنهم من فصَّل فقال: هو مؤمن عاصٍ إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغير عاصٍ إن لم يكن فيه أهلية ذلك.

– ومنهم من نقل عن طائفة: أن من قلد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه؛

---

(1) الورقات (31).

(2) زيادة من (ج).

(3) ابن القصار: أبو الحسن علي بن عمر، ففيه أصولي مالكي ثقة، توفي سنة (378هـ) : طبقات الفقهاء (100) وتاريخ بغداد (41/12).

لاتباعه القطعيَّ، ومَن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه؛ لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

- ومنهم من جعل النظر والاستدلال شرطَ كمالٍ فيه.

- ومنهم من حرَّم النظر كما مر.

قال الجلال المَحلِّيُّ بعد نقل الخلاف: وقد اتفقت الطرق الثلاث - يعني الموجبةَ للنظر والمحرِّمةَ والمجوِّزة - على صحة إيمان المقلد. اهـ

والمراد بعدم الاكتفاء في الأُولى: أن التقليد لا يسقط وجوب النظر عن صاحبه، وعزوُ عدم صحة إيمان المقلد للجمهور والأشعري وقعَ لابن التلمساني، وغلّطه فيه بعض أهل عصره، على أنه هو نفسه عزى لمَن ذكر في بعض كتبه عدمَ الجواز، لا عدم الصحة؛ بل قال القشيري: إن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعري لم يوجد في كتبه، كيف وهو مستلزم للقول بتكفير العوام، وهم غالب الأمة؟

قلت: وفيه نظر يعلم مما سيأتي في تحرير السعد للمقلِّد.

وحكى الآمدي في «الإبكار»، وبه جزم المحلِّي كما مر، اتفاقَ الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وأنه ليس للجمهور إلا القول بعصيانه بترك النظر إن قدر عليه، مع اتفاقهم على صحة إيمانه، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة، محتجّاً بأن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى بالدليل، فهو كافر؛ لأن ضد المعرفة النُكرة، والنُكرة كفر، وأصحابنا مجمعون على خلافه. اهـ ونحوه للتاج السبكي. هذا تحرير الخلاف في إيمان المقلد عند الأشعرية.

وأما الماتريدية، فقال رئيسهم أبو منصور الماتريدي: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم، وأنهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الإجماع ، لكن منهم من قال: لا بد من نظر عقلي في العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جُبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوثِ ما سواه من الموجودات وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم. اهـ

ولا يخفى أن ما قاله عين ما أجيب به عن إلزام الأشعري السابق من الاكتفاء بالدليل الجُملي وإن قصرت العبارة عنه، فالخُلفُ بين الفريقين في صحة إيمان المقلد القائل بها الماتريدية وعدمِها المنسوب القول به للأشاعرة على ما عرفت لفظيٌّ؛ إذ على

ما قاله الماتريدي وأجيب به عن الأشعري لا يكاد يكون في العوام مقلد.

وعبارة «شرح المقاصد»: ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء رحمهم الله تعالى إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين.

احتج القائلون بالصحة بأن حقيقة الإيمان هو التصديق، وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر.

فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم؛ لأنه إما ذاتي للتصديق أو شرط له، ولا علمَ للمقلد؛ لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورةٍ أو استدلال.. قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين، أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكتفى بالمطابقة، ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين. انتهى المقصود منه[1]، وله تتمة بالأصل، وفيه إثبات لما قيل: إنه مكذوب على الأشعري.

تتمة

قال السعد: اعلم أن القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح أو ليس بنافع اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرَفَ رسالته صلى الله عليه وسلم بالمعجزة مشاهدةً أو تواتراً، أو على الإجماع، فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته عز وجل.

ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه، ولا على مجادلة الخصوم ودفع الشبه كما هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن، حتى حكي عنه: أن من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً.

لكن ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق فليس بكافر؛ لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بترك النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته إلى الجنة.

---

(1) شرح المقاصد (264/2).

وهذا يشعر بأن مراد الأشعري: أنه لا يكون مؤمناً على الكمال كما في تارك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق.

ومنهم من قال: لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل العقلي مِن الاقتدار على مجادلة الخصوم وحلِّ ما يورَدُ عليه من الإشكالات، وإليه ذهب المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل يحكم أبو هاشم بكفره.

فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة تُخرج من الإيمان إذا طرأت، وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت، فهي مسألة صاحب الكبيرة، وسيأتي الكلام فيها، وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان - أي: لا ينفع - فهي مسألة أخرى على ما تشعر به تمسُّكاتهم. اهـ[1]

ص: (ففيه بعض القوم يحكي الخلفا وبعضهم حقق فيه الكشفا فقال: إن يجزم بقول الغير كفى، وإلا لم يَزَلْ في الضَّير).

(ش) الضمير المضاف إليه (بعض) عائد على (القوم).

و(التحقيق) يطلق بمعنى إثبات الشيء بدليله، وبمعنى بيان حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع، والمراد هنا المعنى الثاني، يعني أن بعض القوم - كالتاج السبكيّ - حقَّقَ الكشف عن حال إيمان المقلِّد بما يصير به الخلاف فيه لفظياً، فقال: إن جزم المقلد - الذي فيه أهلية النظر، ولا يُخشى عليه من الخَوض فيه الوقوع في الشُّبَه والضلال كما مرت الإشارة إليه - عقيدَتَهُ بصدق ما أخبره به غيرُ المعصوم، وكان جزماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا تردد - أي حاليٍّ - بل على وجه يقع معه في نفسه أنه عالم بما جزم به كما يأتي.. صحَّ إيمانه وكفى عند أهل السنة والمعتزلة في إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقاً؛ فيناكح، ويؤم، وتؤكل ذبيحته، ويرثه المسلمون ويرثهم، ويُسهَم له[2]، ويدفن في مقابرهم، وفي الأحكام الأخروية عند المحققين من أهل السنة، فلا يخلد في النار إن دخلها، ولا يعاقب فيها على الكفر، ومآله إلى النجاة والجنة خلافاً لقول كثير من المعتزلة - كأبي هاشم - أنه يعاقب في الآخرة عقابَ الكفار على ما مر آنفاً.

---

(1) شرح المقاصد (265/2).

(2) أي: يعطى سهمَه من الغنيمة إن استحقه.

تمسّك أهل السنة بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ سورة النساء: الآية (94)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم»[1].

ودفعه المعتزلة بأنه محمول على الإسلام في حق الأحكام الدنيوية فقط. وأجيب بأنه لا دليل على التخصيص، فيبطل.

واحتج المعتزلة على عقابه في الآخرة عقابَ الكفار بأنه جاهل بالله ورسوله ودينه، والجهل بذلك كلِّه كفر.

ودفعه المحققون بأنه وإن كان جاهلاً بذلك لكنه مصدق به، فيجوز أن ينقص عقابه لذلك، على أن جهله بربه إنما هو من بعض الوجوه، وهو غير كفر، وليس من أهل القبلة أحد يجهله تعالى إلا كذلك؛ لاعترافهم على اختلاف مذاهبهم وطرقهم بأنه تعالى واحد قديم أزلي أبدي عالم قادر موجِد لهذا العالم، على ما يشهد به كثير من كلامهم وتنزيهاتهم.

تنبيهان

الأول: حَمْلُنا الشك الذي يشترط انتفاؤه عن إيمان المقلد على الحاليِّ - يعني بالفعل - اعتماداً على ما جزم به شيخنا وشيخُ شيوخنا في بعض مصنفاته، وسألت أستاذنا عنه: هل تعرفه لأقدمَ منه؟ فقال: لا. قلت: رأيته في كلام ابن المنيِّر حيث رد على ابن بطال قوله في حديث: «فيقول: سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته»[2]: فيه ذم التقليد، وأن المقلد لا يستحق اسم العلم التام على الحقيقة. اهـ[3]، بأن ما حُكي عن حال هذا المجيب لا يدل على أنه كان عنده تقليد معتبر؛ وذلك لأن التقليد المعتبر هو الذي لا وهْن عند صاحبه ولا حضورَ شكٍّ، بل شرطه أن يعتقد كونَه عالماً، ولو شعر بأن مستنده كونُ الناس قالوا شيئاً فقاله لانحلّ اعتقاده ورجع شكّاً.

فعلى هذا: لا يقول المعتقد المصمم يومئذ: سمعت الناس يقولون...إلخ؛ لأنه يموت على ما عاش عليه وهو في حال الحياة، وقد قررنا أنه لا يشعر بذلك، بل عبارته

---

(1) أخرجه البخاري (384)، ومسلم (1961).

(2) أخرجه البخاري (86) ومسلم (905).

(3) شرح ابن بطال على «صحيح البخاري» (3/45).

هناك إن شاء الله تعالى مثلها هنا من التصميم.

وبالجملة: فلا بدَّ أن يكون للمصمم أسباب حملته على التصميم غير مجرد القول، وربما لا يمكن التعبير عن تلك الأسباب، كما نقول في العلوم العادية: إن أسبابها لا تنضبط. اهـ، فللّه الحمد[1].

الثاني: معنى قوله: (كفى) أي في حصول الإيمان مع العصيان بترك النظر على ما هو ظاهر، ووقع لبعض شيوخنا وشيخ شيوخنا أنه يكفي ويجوز التقليد حينئذ، وعزاه للتاج السبكي، فإن كان صرح به فذاك، وإلا فلا يؤخذ من عبارته في «جمع الجوامع».

نعم؛ قال العنبري وغيره من المعتزلة بجواز التقليد في أصول الدين، ولا يجب النظر اكتفاءً بالعقد الجازم، والله أعلم.

وقوله: (وإلا...إلخ) أي: وإن لم يجزم المقلد عقيدته بما أخبره به الغير على الوجه السابق.. لم يكفه ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه وترتب أحكامه عليه؛ لأنه لم يزل مرتبكاً[2] في ضير الشك المنافي للإيمان، وهذا ليس من محل الخلاف في شيء؛ إذ هم متفقون على عدم صحة إيمانه، وعليه حمل بعضهم كلام الأشعري السابق ومَن وافقه.

وصِدقُ النظم بمن لم يأخذ بقول أحد أصلاً مع كونه غير محقق يدفعُه أنّ فرض الكلام في المقلد، وهو لا يكون إلا آخذاً بقول الغير، وأما اشتراط حَقيَّة الإخبار بالمقلَّد فيه، ومطابقة الجزم للواقع، فيغني عن التصريح به كون الكلام في إيمان المقلد الكافي، وهو لا يكون إلا كذلك.

تنبيهات

الأول: قال السعد أسعده الله سبحانه: فإن قيل: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد، فهل هم قاصرون أو مقصرون في الاستدلال؟ ولم تزل الصحابة ومَن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك، ويجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف وذهابِ كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلدين؟

---

(1) شرح الزرقاني على «الموطأ» (541/1).

(2) في هامش (ج): (الارتباك: الوقع في الشيء من غير تمكن الخلاص).

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره به بمجرد إخباره من غير تفكر ولا تدبر. اهـ[1]

الثاني: قد علمت بما قررناه: أن الخلاف في إيمان المقلد إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار فقط، فمن أقر أجريت عليه الأحكام الإسلامية في الدين، ولم يحكم عليه بكفر إلا إن اقترن به قيد يدل على كفره كالسجود للصنم، وبسطه بالأصل.

الثالث: قال بعض أئمة الشافعية: لو أن الله تعالى خلق إنساناً أعمى أصمَّ سقط عنه وجوب النظر والتكليف؛ لتعذر وصول الدعوة إليه، وهو صحيح، والله أعلم.

مبحث

في بيان أول ما يجب على المكلف

(ص): (واجزِم بأن أوّلاً ممَّا يجبْ معرفةٌ).

(ش) يعني إن القول المجزوم باختياره من الخلاف الآتي آنفاً هو قول أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة: إن أوّل الواجبات على المكلف معرفة الله سبحانه وتعالى، بمعنى معرفة وجوب وجوده، ومعرفة وحدته وصانعيَّته للعالم، ومعرفة صفاته وسائر أحكام ألوهيته، فتنوينها للتنويع والتعظيم مع دلالة المقام عليها؛ لأن بها تتحقق جميع الواجبات، وعنها ينشأ جميع تجليات الإلهيات.

تتمتان

الأولى: لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، ولا في وجوب النظر الموصِل إليها بقدر الطاقة البشرية كما قاله السعد وغيره كما مر[2]،

(1) شرح المقاصد (267/2).

(2) شرح المقاصد (45/1).

وهذا يفهم من جعْلِه الخلاف في الأولية دون الوجوب.

الثانية: أصل (أوّل) على الأصح (أوْأل) على وزن (أفعل)، فقلبت الهمزة الثانية واواً، ثم أدغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين، وله استعمالان؛ **أحدهما:** أن يكون اسماً بمعنى قبل وسابق، فيكون منصرفاً منوَّناً، ومنه قولهم: الحمد لله أوّلاً وآخراً. **الثاني:** أن يكون صفة، فيكون أفعل تفضيل معناه الأسبق، فيكون غير منصرف؛ للوصف ووزن الفعل، قاله العلامة خالد رحمه الله، فإن حمل في النظم على الثاني فصرفه مع حذف المضاف إليه لضرورة الوزن.

وقوله: (**مما يجب**) صفة لـ(**أوّلاً**) الواقع اسم (**أنَّ**) على الأول، وللمضاف إليه اسم التفضيل على الثاني، والأصل: إن أول شيء مما يجب، و(**معرفة**) خبر (**أنَّ**).

(**ص**): (**وَفِيهِ خُلْفٌ مُنْتَصِبْ**).

(**ش**) يعني أن الخلاف قائم بين الأئمة في تعيين أول الواجبات، ذكَرَه لدفع توهُّم الاتفاق على الحكم السابق الجزمَ به لأرجحيته:

- فقال الأستاذ: أول واجب هو النظر في معرفة الله تعالى؛ لأنه المقدمة الموصلة إليها.

- وقال القاضي الباقلاني: هو أول النظر؛ لتوقف النظر على أول أجزائه.

- وقال إمام الحرمين: هو القصد إلى النظر؛ لتوقف النظر على قصده، بمعنى تفريغ القلب عن الشواغل. وعُزيَ للقاضي أيضاً.

- وقال بعضهم: هو التقليد.

- وقال آخر: هو النطق بالشهادتين.

- وقال أبو هاشم في طائفة من المعتزلة وغيرهم: هو الشك[1].

ورُدَّ أوّلُها: بأنه إن أراد الواجب مقصِداً، فالنظر ليس كذلك، بل هو وسيلة إلى المعرفة على ما يلوح له قوله: (المقدمة الموصلة إليها)، وإن أراد مطلَقَه وسيلةً كانت أو مقصِداً.. فالنظر ليس كذلك أيضاً؛ إذ أول ما يشتغل به المكلف وسيلة توجيه القلب إلى المعرفة وتخليته من الشواغل.

وثانيها: بأنه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب لإفادته المعرفة أن يكون جزؤه

(1) شرح المقاصد (48/1).

مستقلاً به لعدم إفادته إياها، فلا يصح أن يسند إليه الوجوب على الانفراد، كما لا يسند الوجوب لصوم بعضٍ من يوم أو ركعةٍ من صلاة كذلك.

وثالثها: بعدم اختصاصه بالواجبات؛ إذ كل متوجِّهٍ إليه لا بد من التفرغ له من الشواغل العائقة عنه.

ورابعها: بأنه لا يُحَصِّلُ المعرفة الواجبة بإجماع؛ لأنه ليس معرفةً ولا علماً.

وخامسها: بأن إيجاب النطق بهما إن كان مع وجود ما يضادُّ مدلولهما في القلب من شك ونحوه فهو إيجاب للنفاق، وإن كان بعد تفريغ القلب من ذلك فأوّلُ الواجبات إنما هو الجزم بما في القلب بعد تفريغه، لا نفس النطق.

وسادسها: بأن الشك في الألوهية كفر تُطلب إزالتُه، فلا يكون مطلوب الحصول؛ للتناقض، ولا سيما على أصل صاحبه الفاسد من أن كفر المنعِم قبيح لذاته. **وقد بسطنا بالأصل ما فيه شفاء للفؤاد.**

تتمة

الكلام السابق من قوله: (**فكلُّ مَن كُلِّف...إلخ**)، إنما أفاد أن المعرفة واجبة على المكلف، وهذا أفاد أنها أولُ واجب، فلا تكرار.

تنبيهات

الأول: قال الفخر الرازي: إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة للمكلف، والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدوراً له، بل واجب الحصول، وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد، اهـ، وهو يفيد لفظية الخلاف، ونحوه للسيد.

وممّا ينبني على كون المعرفة مقدورة أو غير مقدورة: ترتُّبُ الثواب عليها وعدم ترتبه، فذهب جماعة إلى الأول، وقوم إلى الثاني، وعليه: فهي واجب لا ثواب فيه، والحقُّ: ترتُّب الثواب عليها باعتبار أسبابها؛ فإنها اختيارية كما جزم به السعد، وحصولها بعد النظر عادي عند الأشعري، لا عقلي ضروري، خلافاً للفخر كما يأتي عند قوله: (فانظر).

الثاني: قال العضد والسيد جميعاً: إن قلنا: الواجب الأول النظر، فمن كان فيه أهلية النظر، وأمكنه زمان يقع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك الزمان، ولم يتوصل فيه إلى المعرفة بلا عذر.. فهو عاصٍ بلا شبهة.

ومن لم يمكنه زمان يتوصل فيه إلى المعرفة أصلاً، بأن مات حال البلوغ، فهو كالصبي الذي مات حال صباه.. فهو غير عاصٍ.

ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه، فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وتمامه وحصول المعرفة.. فلا عصيانَ قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات.. ففيه احتمال، والأظهر: عصيانه؛ لتقصيره بالتأخير. وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب؛ كالمرأة في زمان رمضان تصبح مفطرة وهي طاهرة، ثم تحيض في يومها ذلك، فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم.

قال السيد: وإنما خص التفريع بالنظر؛ لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره، بخلاف القصد، وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر. اهـ[1]

الثالث: قال بعض المحققين: لا تحتاج معرفة الله تعالى لنية، بل لا يمكن توقفها عليها؛ لأن النية قصد المنوي، وإنما يقصد العاقل ما يعرف، فيلزم أن يكون عارفاً قبل المعرفة، وهو محال.

وردّه بعضهم[2] بما حاصله: أنه إن كان المراد بالمعرفة مطلق الشعور فمسلّم، لكنه لا تتعين إرادته، وإن كان المراد بها الحاصلة من النظر في الدليل.. فلا؛ لأن كل ذي عقل يشعر مثلاً بأن له من يدبّره، فإذا أخذ في النظر في الدليل ليتحققه.. لم تكن النية حينئذ محالاً. هـ وإيضاحه بالأصل.

مبحث

في بيان أن النظر وسيلة لمعرفة الخالق عز وجل

فَانْظُرْ إِلَى نَفْسِكَ ثُمَّ انْتَقِلِ لِلْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ ثُمَّ السُّفْلِي

(ص): (فانظر).

(ش) أتى بصيغة الأمر؛ ليفيد أن النظر الموصل إلى معرفة العقائد واجب على المكلف لتوقف المعرفة الواجبة الغيرِ الضرورية عليه، مع كونه مقدوراً للمكلف، وكل

---

(1) المواقف (168/1).

(2) هو الشيخ سراج الدين البلقيني كما في «فتح الباري» (14/1).

ما هو كذلك فهو واجب.

وهو[1] لغة: الإبصار والفكر. وعرفاً: ترتيب أمور معلومة ليُتوصَّل بها إلى مجهول، أي: إلى علمه هنا؛ كترتيب الصغرى مع الكبرى في قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه موصل للعلم بحدوث العالم، المجهول قبل ذلك الترتيب.

وقد عرّفه المتكلمون: بأنه الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني المعقولة لها، وبقيد المعاني خرجت حركتها في المحسوسات؛ فإنها تخيّل، والمتبادِر الحركة القصدية، فيخرج الحَدْس وغيره مما لا يقصد من حركاتها، وأخذُ الفكر جنساً للنظر مبنيٌّ على مساواته له، وهو المشهور، خلافاً لمن زعم أنه أعم منه فمنعَ تفسيرَه به.

وههنا تنبيهات:

الأول: وجوب النظر عندنا بالشرع كما مر في المعرفة، وعند المعتزلة بالعقل، قالوا: لو وجب النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة؛ إذ للمكلف عند أمر النبي له بالنظر في معجزته وما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه أن يقول: لا أنظر ما لم يجب عليَّ النظر؛ فإن ما ليس بواجب عليَّ لا يلزمني الإقدامُ عليه، ولا يجب عليَّ النظر ما لم يثبت الشرع عندي، إذ الغرض أنه لا وجوب إلا به، ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر؛ لأن ثبوته نظريّ، فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر، وهو محال.

وأجيب بأنه مشترك الإلزام، وإيضاحه بالأصل، وبأن صحة إلزامه النظر إنما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقف على النظر هو علمه بتحققهما في نفس الأمر، لا ثبوتهما فيه، فلم تتحد جهة التوقف كما هو شرط الدور.

إذا عرفت هذا: فهو إن أراد بقوله: (ما لم يجب وما لم يثبت) نفسَ الوجوب والثبوت لم يصح قوله: (لا يثبت الشرع ما لم أنظر)، وإن أراد العلم بهما لم يصح قوله: (لا يجب عليَّ النظر ما لم يثبت الشرع عندي) لأن الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع، بل العلم بالوجوب يتوقف على

---

(1) أي: النظر.

الوجوب في نفس الأمر؛ لأن العلم بثبوت شيء فرعُ ثبوته في نفسه، فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، ولزم أيضاً ألا يجب على الكافر شيء، بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابت في نفس الأمر، عَلِمَ المكلفُ ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، وكذلك الوجوب، ولا يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأن الغافل: مَن لم يتصور التكليف، لا مَن لم يصدق به كما مر، وهذا معنى ما يقال: إن شرط التكليف هو التمكن من العلم به، لا العلم به. قاله السعد[1].

الثاني: الحقُّ أن النظر يفيد العلم مطلقاً في الإلهيات وغيرها، خلافاً للسُّمَّنيّة[2] والمهندسين في عدم إفادته إياه؛ لأن النظريات فرع الضروريات، وقد ارتفع الوثوق بها في مثل الصفراويِّ يجد طعم الحلو مرّاً، والأحولِ يرى الواحد اثنين، وراكبِ السفينة يرى البر ماشياً، فيرتفع الوثوق بما هو فرع عنها.

والجواب: أن ارتفاع الوثوق عند تحقق وجود أسباب الغلط لا يوجب ارتفاع الوثوق في محلٍّ قطع فيه بانتفاء أسباب الغلط كما لا يخفى. قال السعد: وينبغي ألا تكون العدديات محلَّ خلاف أصلاً[3].

الثالث: الحقُّ كما يفهم من النظم أن إفادة النظر معرفةَ الله سبحانه وتعالى لا تتوقف على وجود المعلِّم بمعنى المعصوم خلافاً للإسماعيلية.

الرابع: يشترط للنظر مطلقاً: الحياة، والعقل، وعدمُ النوم، وعدم الغفلة، وعدم العلم بالمطلوب؛ إذ لا طلب مع الحصول، وعدمُ الجهل المركب بالمطلوب بألا يكون جازماً بنقيضه؛ لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب.

والأربعة الأُوَل شروط في العلم أيضاً، ويزاد لصحيحه[4]: أن يكون نظراً في دليل لا في شبهة، وأن يكون النظر فيه من وجه دلالته، وهو ما بواسطته ينتقل الذهن من

---

(1) انظر «المواقف» (165/1).

(2) السُّمنية: فرقة تعبد الأصنام، وتقول بالتناسخ، وتنكر حصول العلم بالأخبار، وتزعم أن لا سبيل للعلم إلا الحسن، نسبةً إلى سومنت قرية بالهند. انظر: «الفرق بين الفرق» (253/1)، و«المواقف» (130/1)، و«اعتقاد أهل السنة» (380/3).

(3) شرح المقاصد (39/1).

(4) أي: للعلم الصحيح.

الدليل إلى المدلول، فإذا استدللنا بالعالم على الصانع بأن نظرنا في العالم وحصلنا من أحواله قضيتين:

إحداهما: العالم حادث، والأخرى: كل حادث فله صانع، ثم رتبناهما هكذا؛ لنعلم من ترتيبهما أن العالم له صانع، كان العالَم هو الدليل عند المتكلمين؛ لأنهم عرَّفوه بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب، لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المناطقة، فإنهم عرفوه بالقول المؤلَّف من القضايا التي متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر، وثبوت الصانع مدلول الدليل، وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب احتياجه إلى المؤثر هو وجه الدلالة، وهذه الأمور الأربعة متغايرة، بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر ، فتكون العلوم المتعلّقة بها متغايرة بحسب الإضافة.

الخامس: ذهب الأشعري إلى أن حصول العلم عقب النظر المكتسب للناظر عاديٌّ، فلا يتخلف عنه إلا خَرقاً للعادة؛ كتخلُّف الإحراق عن مماسَّة النار، وذهب الرازي إلى أنه عقليٌّ ضروري، فلا ينفك عنه أصلاً؛ كوجود الجوهر لوجود العَرَض.

فعلى الأول المشهور: يكون مكتسباً للناظر، وهو رأي الجمهور؛ لأن حصوله عن نظره المكتسب له.

وعلى الثاني: لا يكون كذلك؛ لأن حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه ولا الانفكاك عنه. وبتأمل هذا التقرير تعرف أن هذا الخلاف لفظي، وأن تسميته بالمكتسَب أنسبُ.

والظن كالعلم في قولَي الاكتساب وعدمه، دون قولَي اللزوم والعادة؛ إذ لا ارتباط بين الظن وبين أمرٍ ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة، فإنه مع بقاء سببه قد يزول لعارض؛ كما إذا أَخبر عدل بحكم وآخرُ بنقيضه، أو لظهور خلاف المظنون؛ كما إذا ظُنَّ أن زيداً في الدار لكون مركوبه وخدمه ببابها، ثم شوهد خارجَها.

وذهب المعتزلة إلى أن النظر يولّد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم، وعلى وِزانه يقال: الظن الحاصل عن النظر متولد عنه عندهم وإن لم يجب عنه، والله أعلم.

ص: (إِلَى نَفْسِكَ).

(ش) أي: ذاتك، وهو متعلّق بـ(انظر) مضمَّناً معنى توجَّهْ أو انتبه، أو (إلى) معه[1] بمعنى (في) لأن النظر هنا بمعنى التفكُّر، وهو إنما يتعدى بها، يعني: أن أقرب الأشياء أن ينظر المكلف في أحواله، فيستدل بها على وجوب وجود صانعه وصفاته، فإنها مشتملة على سمع وبصر وكلام وذوق وشم ولمس وطول وعرض وعمق ورضاً وغضب وحزن وفرح ولطافة وكثافة وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وشك وظن ووهم وإيمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مما لا يحصى كثرةً، وكلها متبدلة متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع حكيم واجب الوجود عامّ العلم تامّ القدرة والإرادة، فتكون حادثة، وهي قائمة بالذات لازمة لها، وملازم الحادث حادث أيضاً، قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ سورة الذاريات: الآيتين (20 - 21)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ سورة المؤمنون: الآيات (12 - 13 - 14)، ولو ننقل من صناعة التشريح ما يتعلّق بالعين - وهي عضو واحد - لأتينا منه بجزء حافل، فما بالك بغيره؟ والله الملهم للسداد.

ص: (ثُمَّ انْتَقِلِ لِلْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ).

(ش) (ثم) هنا وفيما بعده للترتيب الذِّكري، يعني: ثم بعد ذِكري أمرَك بالنظر في أحوال نفسك اذكُرْ أمرَك بالانتقال إلى طريق آخَر، إذا انتقلت إليه بالنظر والاعتبار وصَّلك نظرك الصحيح في أحواله أيضاً إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته، وهو العالَم؛ فإنه ما سوى الله تعالى وصفاته من أجناس الموجودات المتجانسة، سمّيت بذلك لأنها يُعلم بها الصانع ويستدل بها عليه؛ كالطابع والخاتم لما يُطبع ويُختم به، ولذا يمتنع إطلاقه عليه تعالى وعلى شيء من صفاته، ومن خصّه بذي الروح أو بالإنس أو بالثقلين أو بالملائكة أو بالثلاثة مع الشياطين أو بأهل الجنة والنار.. فلا دليل له على ذلك.

---

(1) أي: مع النظر.

وقدّم العُلْويّ - والمراد به: كلُّ ما ارتفع كالسماوات والكواكب وحركاتها والعرش والكرسي والملائكة والحجب والأنوار - وإن كان السفلي أقرب إلى الاعتبار، لأن الله قدّمه عليه في مقام الاعتبار حيث قال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ سورة البقرة: (164) الآية، واهتماماً بالردّ على من زعم من الفلاسفة قِدَمَ السماوات بموادِّها وصورها وأشكالها قِدَماً زمانيّاً، بمعنى عدم سَبْق العدم لها وإن قالوا بحدوث ما سواه سبحانه حدوثاً ذاتياً، بمعنى الافتقار إلى الغير؛ فإنك إذا اعترضته مفتِّشاً عن أحواله وجدته مشمولاً لجهات مخصوصة وأمكِنة معينة، ومحجوباً بعضُه ببعض، وداخلاً بعضُه في بعض، ومرتفعاً بعضُه فوق بعض، وبعضَه ظُلمانياً وبعضه نورانياً، وبعضه متحركاً وبعضه ساكناً، وكل ذلك أمارات الحدوث والافتقار إلى الصانع المنزَّه عن مماثلَته ذاتاً وصفاتٍ كما سيأتي.

ص: (ثُمّ السُّفْلِي).

(ش) أي: ثم اذكر أمرك بأن تنتقل بالنظر إلى أحوال العالم السفلي - أي المنسوب إلى جهة السفل، كالعلوي أي المنسوب إلى جهة العلوّ - والمراد به كل ما نزل عن الفلكيات إلى منقطِع العالم، كالهواء والسحاب والأرض والنار والمعادن والبحار والحيوان والنبات، مركباً كان أو بسيطاً، خلافاً لمن قال من الفلاسفة بقِدم الأجسام العنصرية بموادها شخصاً، وبصورها الجنسية نوعاً، وبصورها النوعية جنساً، بمعنى أن نوع صور الأجسام العنصرية قديم قدماً زمانياً، فهو مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية أزلاً وأبداً، وحدوثها الذاتي لا ينافي قدمها الزماني كما مر آنفاً.

تنبيهان

الأول: في«كشف الأسرار»: الأرض أفضل من السماء، وهي سبع طِباق عند أهل السنة كما جاءت به الأحاديث، وأما قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ سورة الطلاق: الآية (12)، فيحتمل: في الهيئة دون العدد، وزعم بعض الحكماء أن الأرض طبقة واحدة.

وأفضل السماوات أعلاها، وأفضل الأرضين التي نحن عليها.

الثاني: جَعْلنا (ثم) في هذه المواضع للترتيب الذِّكري؛ لأن صحة النظر لا تتوقف على الترتيب المذكور؛ إذ لو عكسه فأخّر المقدم وقدم المؤخر أو وسَّطه صحّ.

تَجِدْ بِهِ صُنْعاً بَدِيعَ الحِكَمِ لَكِنْ بِهِ قَامَ دَلِيلُ العَدَمِ

ص: (تَجِدْ به صُنعاً بديعَ الحِكَمِ).

(ش) هذا مضارع مجزوم في جواب الأمر، أي: إن تنظر في نفسك وفي أحوال العالم علوياً كان أو سفلياً (تجد) أي: تعلم وتتحقق فيما ذكر (صُنعاً) أي: صنعة باهرة، بدائع أحكامها ظاهرة؛ من نقوش متقَنة وألوان مستحسَنة إلى ما لا يحصى من الصفات ولا يحيط بها إلا خالق الأرض والسماوات ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤﴾ سورة الملك: الآيتين (3 - 4)، وذلك أنه يتجلى عليك عند تأمله أنه من عرشه لفرشه:

- **إما عين**: وهو ما يقوم بنفسه بأن يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره، جسم إن قبل الانقسام، بأن تركب من جزئين فصاعداً على المختار، وجوهر إن امتنع قبوله الانقسام.

- **وإما عَرَض**، وهو ما يقوم بغيره، بأن يتحيز تابعاً في تحيزه لغيره؛ كالألوان وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة، وباقيها بالتركيب، وكالأكوان، وهي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وكالطعوم، وأنواعها تسعة: المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، وكالروائح، وأنواعها كثيرة، وليس لها أسماء تخصها.

قال بعضهم: والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يقوم إلا بالأجسام، وعُورض بقول «التجريد»: الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد. وجُمِع بحمل القيل على الاستقراء الخارجي، وكلامِ «التجريد» على التجويز العقلي.

تتمة

أصل (البديع): المختَرَع من غير سبقِ مثالٍ ولا مادة مع غاية من الإحكام ونهاية من الإتقان. و(الحِكَم) بكسر المهملة وفتح الكاف: جمع حكمة، بمعنى إحكام.

ص: (لَكِنْ بِهِ قَامَ دَلِيلُ العَدَمِ).

(ش) هذا استدراك على قوله: (بديع الحكم)، لدفع توهم قدمه، يعني: أن العالم وإن كان على غاية من الإحكام ونهاية من البداعة في الإتقان فهو حادث؛ لما قام به من دليل العدم وأمارة الحدوث، وهو الأعراض الحادثة الملازمة له؛ من حركة وسكون

وعدم ووجود ونهايات وحدود وأشكال وألوان.

وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيهِ العَدَمُ عَلَيْهِ قَطْعًا يَسْتَحِيلُ القِدَمُ

مبحث

في حدوث كل ما سواه تعالى

ص: (**وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيهِ العَدَمُ، عَلَيْهِ قَطْعًا يَسْتَحِيلُ القِدَمُ**).

(ش) لمّا أفاد أن النظر واجب، وذكرنا ثَمَّة أن مدلولَه ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى مجهول، أشار هنا إلى كيفية ذلك الترتيب، يعني: إذا تأملت العالم، وشاهدت أحواله الحسية والعقلية.. تقرر عندك منها مقدمتان:

إحداهما، وهي الصغرى: العالم جائز عليه العدم، وهذه مفهومة من الاستدراك هنا فهماً قوياً، ولذلك طواها.

وثانيتهما، وهي الكبرى: وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم.

أما بيان الصغرى: فلأنا سَبَرنا ما ثبت وجوده من العالم سبراً تاماً، فوجدناه غير خارج عن الأعيان والأعراض كما مر، ووجدنا الكل قابلاً للعدم.

أما الأعراض: فبعضها بالمشاهدة؛ كطُرُوِّ الحركةِ بعد السكون، والضوءِ بعد الظلمة، والسوادِ بعد البياض، وبعضها جائز عليه ذلك بالدليل كما في أضداد هذه؛ فإنها لو كانت قديمة لما طرأ عليها العدم، فإن القدم ينافي العدم، إذ القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر عدم قبوله للعدم، وإن لم يكن واجباً لذاته وجب استناده إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب؛ ضرورةَ أن الصادر بالقصد والاختيار لا يكون إلا حادثاً لوجوب سبقه بالاختيار، والمستند إلى الواجب القديم قديم؛ لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة.

وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث كما عرفت بنظرك السابق، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فبيانها بوجهين:

أحدهما: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما عرفت، والأعراض كلها حادثة؛ إذ لو كانت قديمة لكانت باقية؛ لِمَا تقرر من أن القدم ينافي العدم، وأن الأزلية تستلزم الأبدية، لكن اللازم باطل؛ لِما ثبت من أدلة امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيها: أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأن الجسم لا يخلو عن

الكون في الحيّز، وكل كون في حيز إما حركة أو سكون؛ لأن ذلك الكون إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الحيز فهو حركة، وإلا فهو سكون، إذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا، بناء على أن الحركة: كون أول في مكان ثان، والسكون: كون ثان في مكان أول، وكل من الحركة والسكون حادث؛ أما الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقية بالغير؛ لكونها تغيراً من حال إلى حال وكوناً بعد كون، وهذا سَبْق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً مسبوق بالعدم؛ لأن معنى عدم مجامعة السابق المسبوق: أن يوجد السابق ولا يوجد المسبوق، والمسبوقية بالعدم هي معنى الحدوث ههنا.

وثانيهما: أن الحركة في معرض الزوال والعدم قطعاً؛ لكونها تغيرا وتقضّياً على التعاقب والزوال، وطريان العدم ينافي القدم؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه امتنع قدمه.

وأما حدوث السكون؛ فلأنه وجودي جائز الزوال، ولا شيء من القديم كذلك لما مر؛ أما كون السكون وجودياً فلأنه من الأكوان، وأما كونه جائز الزوال فلأن كل جسم قابل للحركة:

- أما أولاً: فلعدم نزاع الخصم في ذلك.

- وأما ثانياً: فلأن الأجسام متماثلة، فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل بعقد التماثل.

- وأما ثالثاً: فلأن الأجسام إما بسائط وإما مركبات؛ لأنها إن تألفت من الأجسام المختلفة الطبائع فالمركبات، وإلا فالبسائط؛ كالماء والنار والهواء، يجوز على كل من أجزائها المتشابهة الحصولُ في حيز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، والمركبات - كالحيوان - يجوز على كل من بسائطها المتماسة أن يكون تماسُّها الذي وقع بجزء من هذا واقعاً بسائر أجزائه المتشابهة، وذلك بالحركة. وبينا في الأصل ما عليه، فعليك به إن دعتك ضرورة إليه.

تنبيه

قيدنا بقولنا: (ما ثبت وجوده من العالم) لأن ما لم يثبت وجوده منه كالمجردات من النفوس والعقول التي تدعيها الفلاسفة، لا يجري فيها بتقدير ثبوتها ما ذكرناه من

الدليل، فلا يثبت حدوثها إلا بدليل السمع: «كان الله ولا شيء معه»[1]، أو بإثبات تعيُّنِ كونِه تعالى فاعلاً بالاختيار، وانحصار الحدوث في الزماني.

ثم اعلم أنه لا بد من استناد الحادث إلى موجد قديم دفعاً للتسلسل، وأنه لا ترجح لأحد طرفيه - الوجود والعدم - على الآخر إلا بمرجِّح، على ما تشهد به بديهةُ العقلِ عند الجمهور، وأن الحدوث هو الخروج من العدم إلى إلى الوجود، وأن الإمكان هو استواء الوجود والعدم - بمعنى سلب ضرورة أحدهما - أي: ليس أحدهما ضرورياً للممكن، وأن علة احتياج الممكن إلى السبب المرجح عند الفلاسفة وبعض المتكلمين - واختاره البيضاوي - الإمكانُ، وعند قدماء المتكلمين الحدوث، قال بعض المحققين: وهو معتمد أكثر المتكلمين، وعند بعضهم: هي الإمكان والحدوث معاً، بمعنى أنها مركبة منهما على أن كل واحد منهما جزء لها، وعند بعض آخر: هي الإمكان بشرط الحدوث، وبسطها وما ينبني عليها في الأصل، ولا يخفى احتمال النظم لكلٍّ منها، إلا أنه إلى القول بأنها الإمكان المجرد أقرب.

وَفُسِّرَ الإِيمَانُ بِالتَّصْدِيقِ وَالنُّطْقُ فِيهِ الخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ

مبحث

في حقيقة الإيمان

ص: (وفُسِّر الإيمانُ بالتَّصديق).

(ش) لما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلَّق مفهوميهما من مباحث علم الكلام، وباعتبار عوارضهما من مباحث علم الفقه حتى ذُكرا في الفنَّين، وبحث عنهما أهلُ العِلمين، واختَلَفَ وضع المتكلمين لهما، فأخَّرهما عن الإلهيات والنبوات والسمعيات قوم؛ لتعلّق مفهوميهما بها، وقدَّمهما عليها قوم آخرون؛ لاحتياج الخائض في تلك المباحث إليهما ليحكم بهما عليها.. سلك الناظم هذا الطريق، وقدّم الإيمان لأصالته لتعلّقه بالقلب، وتبعية الإسلام له لتعلُّقه بالجوارح، وإنما قُدّم عليه في حديث جبريل لأهمية متعلّقاته العلمية التابعة للتصديق بأحكامه، فقال: (**وفسر الإيمان...إلخ**).

---

(1) قال العجلوني في «كشف الخفاء» (171/2): رواه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة، وفي رواية: «ولا شيء غيره»، وفي رواية: «ولم يكن شيء قبله» قال القاري: ثابت.

يعني: أن جمهور المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم فسروا الإيمان عرفاً بأنه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة، أي فيما اشتهر بين أهل الإسلام، وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة، أي الإذعان والقبول مع الرضا والتسليم وطمأنينة النفس لذلك، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، ولا ينحط الإيمان الإجمالي عن التفصيلي من حيث الخروجُ عن عهدة التكليف به وإن كان التفصيلي أكمل من الإجمالي.

فليس المراد من التصديق هنا أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً فيما جاء به من غير إذعان وقبول له، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيَّة نبوته عليه الصلاة والسلام، وبحقية ما جاء به، على ما يشهد به قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ سورة البقرة: الآية (146)، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ سورة النمل: الآية (14)، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ سورة يوسف: الآية (106)؛ لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك، ولا قبلوه ولا بنَوا الأعمال الصالحة عليه، بحيث صار يطلق عليها اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي؛ إذ حقيقة (آمن به): آمَنَه التكذيب والمخالفة، وجعله في أمنٍ من ذلك على ما صرح به الغزالي وغيره، وهذا قدر زائد على العلم غير لازم له.

وأما **(الإيمان)** لغة.. فقد قال السعد: هو التصديق، بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال، ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر؛ **أما أولاً:** فلأن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل، **وأما ثانياً:** فلأنه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به، بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات، فامتثل من امتثل مَن غير استفسار ولا توقف إلى بيان، ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم.

وإنما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبُيِّنَ وفُصِّل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام لما سأله عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله...» الحديث[1]، فذكر لفظ (تؤمن) تعويلاً على ظهور معناه عندهم، ثم قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»، ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعليماً وإرشاداً، بل تلبيساً وإضلالاً.

---

(1) أخرجه البخاري (50) ومسلم (8).

نعم، لو قيل: إنه في اللغة لِمطلق التصديق، وقد نقل في الشرع إلى التصديق بأمور مخصوصة.. لم يكن ثمّ نزاع؛ إذ المدعى أنه تصديق بتلك الأمور المخصوصة. اهـ[1] وبه تعرف أن اقتصار النظم عليه في غاية التحرير.

تنبيهات

الأول: قلنا: إن تفسير الإيمان بما ذكر مذهب الجمهور ممن ذكر؛ لأن مذهب السلف: أنه اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أن الأعمال - من صلاة وصوم - شرط في كماله، والمرجئة قالوا: هو اعتقاد ونطق فقط، والكرّامية قالوا: هو نطق فقط، والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد، والفارق بينهم وبين السلف: أن السلف جعلوا الأعمال شرطاً في كماله، فالمراد من النطق عندهم الإتيان بالشهادتين، ومن العمل ما يعم عمل القلب والجوارح؛ لتدخل الاعتقادات والعبادات.

الثاني: مراد من أدخل العمل في تعريف الإيمان ومن نفاه إنما هو بالنظر إلى ما عند الله تعالى وأحكامِ الآخرة، وإلا فأحكام الدنيا تترتب على النطق بالشهادتين إجماعاً.

الثالث: السلف لما قالوا بتركُّب الإيمان مما ذُكر نشأ لهم القول بقبوله الزيادة والنقصان كما سيأتي، وستعرف أن التصديق يقبل ذلك أيضاً.

الرابع: على ما قدمناه من أن المعتبر في صحة الإيمان: الاعتقاد الجازم المطابق، كان عن ضرورة أو دليل أو لا، لا إشكال في شمول هذا التعريف لإيمان المقلد كما هو رأي الجمهور والمحققين.

وأما ما عزي للأشعري من أن الإيمان هو المعرفة، أو من أنه حديث النفس التابع للمعرفة بأن يقول في نفسه قولاً عقلياً عقب قيام الدليل على المعتقدات: آمنت بذلك، فقد استشكل شمول التعريف لإيمان المقلد؛ لأنه ليس له معرفة ولا حديث نفس تابع لها، فلا يتصور حصول التصديق له، إذ لا يوجد بدون العلم بناء على أنه ذاتي للتصديق أو شرط له، ولا علم للمقلد؛ لأن العلم اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال.

وأجاب في «شرح المقاصد» بأن المعتبر في التصديق كما مر هو اليقين - أعني

(1) شرح المقاصد (250/2).

الاعتقاد الجازم المطابق - بل ربما يكتفى بالمطابقة، ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين[1].

وحاصله: منع ما ذهب إليه الأشعري، وله جواب آخر ناقش فيه ذكرناه بالأصل، على أن عزو القول بأن الإيمان هو المعرفة للأشعري هو غلطٌ تبع فيه صاحب «الغُنية» بعضُهم، ولم يوجد في كتبه، ولو سُلّم فلعله أراد الإيمان الكامل.

الخامس: بني (فُسِّرَ) للمجهول للعلم بفاعله كما أشرنا إليه، والألف واللام في (التصديق) للعهد الذهني بحسب ما هو المتعارف عند أهل هذا الفن.

ووزن الإيمان (إِفْعَالٌ)، فأصله (إِإمان) بهمزتين مكسورةٍ فساكنة، فأبدلت الثانية ياء لسكونها إثر مكسورة كما هو القاعدة التصريفية، يقال: آمن وآمنه وآمن به وآمن له.

مبحث

في الاختلاف بوجوب النطق بالشهادتين

ص: (وَالنُّطْقُ فِيهِ الخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ فَقِيلَ شَرْطٌ كَالْعَمَلْ وَقِيلَ بَلْ شَطْرٌ).

(ش) اعلم أن الأحكام الشرعية التابعة للإيمان إنما يعتمد فيها الظاهر وهو النطق؛ لأنه تُرجمان الجَنان الخفي، حتى اتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة الآن ولا يخلد في النار ليس إلا مَن اعتقد بقلبه دينَ الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك المزاحمة له بالفعل، ونَطَق مع قدرة النطق بالشهادتين ملتزماً لأحكامهما، وإنما اختلفوا في جهة مدخلية النطق في حقيقة الإيمان، هل هي الشرطية أو هي الشطرية؟ أو أنه هو الإيمان وإن أسقطه الناظم لكونه قول الكرامية، وإلى هذا أشار بقوله: (**والنطق فيه الخلف بالتحقيق**) أي: الاختلاف محقَّقاً أو ملتبِساً بالتحقيق.

وقوله: (**فيه**) أي: في جهة اعتبار مدخليته في الإيمان، مع الاتفاق على اعتباره فيه، وهو إشارة إجمالية إلى الخلاف، ثم فصلها بقوله: (**فقيل شرط**) أي: إن أردت تفصيل هذا الخلاف، فقال المحققون من الأشاعرة؛ كالقاضي والأستاذ[2] والماتريدية

---

(1) شرح المقاصد (264/2).

(2) أي: الإسفرايني.

كأبي منصور، وروي أيضاً عن أبي حنيفة في أحد قوليه، وإليه ذهب أبو الحسين الصالحي[1] وابن الراوندي من المعتزلة: النطق من القادر شرط في الإيمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق، فاختلف في فهم مرادهم:

فقيل: هو شرط في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه؛ من التوارث والتناكح والصلاة عليه وخَلْفَه، والدفن في مقابر المسلمين، ومطالبته بالصلوات والزكوات وغير ذلك؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي، فلا بدَّ له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام، وهذا فهم الجمهور، وعليه: فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر ولا لإباء، بل اتفق له ذلك.. فهو مؤمن عند الله، غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية، ويأتي ما فيه، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه - كالمنافق - فبالعكس حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره، أما الآبي فكافر في الدارين، وأما المعذور فمؤمن فيهما.

وقيل: إنه شرط في صحة الإيمان[2] - وهو فهم الأقل - وبه صرح السعد في «التلويح» والقاضي في «الشفا».

قال السعد في ترجيح الشرطية: والنصوص معاضدة لهذا المذهب قال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ سورة المجادلة: الآية (22)، وقال تعالى: ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ سورة النحل: الآية (106)، وقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ سورة الحجرات: الآية (14)، وقال عليه الصلاة والسلام في دعائه: «اللهم ثبِّت قلبي على دينك»[3]، إلى غير ذلك.

وههنا مباحث شريفة:

الأول: أبهم في المنطوق به - وهو الشهادتان أو ما يتوقف عليه - حصولَ الإسلام والإيمان حيث كان قادراً متمكناً، فالأخرس لا يُطالب بالنطق، كمن اخترمته المنية قبل النطق من غير تراخٍ. قال ابن عرفة المالكي في النطق: بأن يقول: أشهد أن لا

---

(1) أبو الحسين الصالحي: محمد بن مسلم من أهل البصرة وأحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، وله كتاب (الإدراك) الوافي بالوفيات: (99/2).

(2) في هامش (أ): (معتمد).

(3) أخرجه ابن ماجه (3834).

إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله : لا يكفي في الدخول في الإسلام غير ذلك. اهـ

وجزم بمثله بعض متأخري الشافعية، معِّللاً له بأن الشارع تعبَّدنا هنا بلفظ (أشهدُ)، فلا يجزئ إبداله بـ(أعلمُ) وإن ساواه في مطلق العلم؛ إذ الشهادة أخص، وعليه فتيا متأخريهم اليومَ.

وخالف الأُبِّي شيخَه ابنَ عرفة قائلاً: يؤخذ من حديث: (صبأنا صبأنا)[1] أنه لا يتعين النطق بـ(أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله)، بل يكفي كل ما يدل على الإيمان.

وقال أيضاً في شرح حديث جمع الأزواد: لا يشترط في حق داخل الإسلام النطق بلفظ (أشهد)، ولا التعبير بالنفي والإثبات، فلو قال: الله واحد، محمد رسول الله.. كفى.

قلت: وما قاله هو المأخوذ من قول «الرسالة»: من ذلك الإيمان بالقلب والنطق باللسان أن الله إله واحد، لا إله غيره، ولا شريك له، ولا نظير له. ونحو ما قاله لبعض الشافعية فيمن لم يَدِنْ بشيء، وللنووي ما يوافقه أيضاً، فيكون في المسألة قولان لأهل كلٍّ من المذهبين، وأوّلُهما أَوْلاهُما بالتعويل عليه.

الثاني: نقل الشمس التتائي عن النووي أنه نقل في «شرح المهذَّب» عن القاضي أبي الطيب: أن تقديم الشهادة لله بالوحدانية على الشهادة لمحمد بالرسالة واجب، ولو عكس ذلك لم يصح إسلامه. ولم يتعقبه، وعوّل عليه بعض متأخري الشافعية كأنه المذهب.

ولفظ الحافظ ابن حجر: اشترط ابن الباقلاني في صحة الإسلام تقدم الإقرار بالتوحيد على الرسالة، ولم يتابَع، مع أنه إذا دُقِّقَ فيه بان وجهه، ويزداد اتجاهاً إذا فرقهما. اهـ[2]

---

(1) الذي أخرجه البخاري في «صحيحه» (6766) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بعث النبيُّ صلى الله عليه وسلم خالدَ بنِ الوليد إلى بني جَذيمة فلم يُحسِنوا أن يقولوا: أسلمنا، فقالوا: صبأنا صبأنا، فجعل خالدٌ يقتلُ ويأسِر، ودفعَ إلى كل رجلٍ منّا أسيرَه، فأمرَ كلَّ رجلٍ منّا أن يقتلَ أسيرَه، فقلت: والله لا أقتُل أسيري ولا يقتُل رجلٌ من أصحابي أسيرَه. فذَكَرنا ذلك لِلنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «اللهم إني أبرأُ إليك ممّا صنعَ خالدُ بن الوليدِ» مرّتين.

(2) فتح الباري (50/1).

قلت: وجه التدقيق: أن إثبات الإرسال فرعُ ثبوت المرسِل ووَحدته.

الثالث: نُقل عن الحليمي عدم اشتراط الموالاة بين الشهادتين، فلو تراخى الإيمان بالرسالة عن الإيمان بالله تعالى مدة طويلة لغير عذر صحَّ، وبه جزم بعض متأخري الشافعية، ولكن شاهدتُ الشيخ نور الدين الزيادي أفتى بعدم صحته معوِّلاً على اعتماد شيخه الرملي، رحم الله الجميع.

الرابع: لو صمم بقلبه على الإيمان، ولم ينطق بالشهادتين لغير مانع لم يصح إسلامه، قال القاضي البساطي: لا عند القاضي في الأحكام الظاهرة، ولا عند المفتي بالنظر للقاضي، وأما بالنظر لما عند الله ففيه بحث.

قلت: أفصح عنه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في بعض تعاليقه الأصولية، بأنه لا مانع من كونه مؤمناً عند الله في الآخرة، ثم البحث مبني على مراعاة القول الأخير - وهو الأصح -: أنه شرط في صحة الإيمان، ومع ذلك فهو جيد فيمن لم يترك النطق إباءً، وإلا فلا وجه له.

الخامس: لا يكون المقتصر على إحدى الشهادتين مسلِماً إلا إذا عاقَه عن الأخرى مانع يمنعه النطق ولو سرّاً؛ كالخَرَس.

السادس: لا يشترط لصحة الإسلام التبرّي مما يخالف دين الإسلام إلا إذا كان ممن يعتقد اختصاص رسالته عليه الصلاة والسلام بالعرب، كالعيسوية. قال النووي: ومن أصحابنا من اشترط التبري مطلقاً، وليس بشيء.

قلت: وفي الحصر نظر كما يعلم من الأصل.

السابع: قال النووي: لو أتى بالشهادتين بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يجعل بذلك مسلماً؟ فيه وجهان لأصحابنا، الصحيح منهما: أنه يصير مسلماً لوجود الإقرار، وهذا هو الوجه، ولا يظهر للآخر وجه. اهـ[1] وفيه بحث بالأصل.

وأما إذا كان لا يحسن العربية، فيكفي أن يأتي بما يدل على الوحدانية والرسالة بلسانه اتفاقاً، بل حكى عليه بعضهم الإجماع.

الثامن: إذا أقر بوجوب الصلاة والصوم وغيرهما من أركان الإسلام، وكان ذلك على خلاف ملّته التي هو عليها، فهل يجعل بذلك مسلماً؟ قال النووي: فيه وجهان

---

(1) شرح صحيح مسلم (149/1).

لأصحابنا، فمن جعله مسلماً قال: كل ما يكفُر المسلم بإنكاره يصير الكافر بإقراره به مسلماً. اهـ[1]

قلت: قد علمت الأصح منهما مما سبق، وغالب هذه الفوائد يُسَهِّلُ معرفة المالكيِّ الحكمَ فيها على قواعده أن مشهور مذهب مالك رحمه الله: أن مجرد النطق بالشهادتين لا يوجب الإسلام حتى يكون معهما التزام الأحكام ممن خفيت عليه.

التاسع: قال بعض متأخري الشافعية: كل من كفر بإنكار معلوم من الدين بالضرورة لا بد بعد الشهادتين في صحة إسلامه من اعترافه بما كفَر بإنكاره، أو التبري من كل ما خالف دين الإسلام. اهـ

العاشر: المشبِّه لا بد أن يتبرأ من التشبيه ما لم يعلم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم بنفيه، فيكفيه حينئذ الاقتصار على الشهادتين . قاله بعض الشافعية أيضاً[2].

الحادي عشر: ما أبهمه هنا من المنطوق به يتعرض لتفصيله بعدُ بقوله: (وجامع معنى الذي تقرَرا شهادتا الإسلام)، ويأتي التنبيه عليه ثمّةَ، والله أعلم.

وقوله: (كالعمل) تشبيه في مطلق الشرطية، يعني أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة: أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها - من غير استحلال، ولا عناد، ولا شك في مشروعيتها - مؤمن فوّت على نفسه الكمال، والآتي بها ممتثلاً محصِّلٌ لأكمل الخصال؛ لأن الإيمان هو التصديق فقط، ولا دليل على نقله، واعتبار أهل الشرع أموراً مخصوصة في متعلَّقه لا يوجب نقله، وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ سورة البقرة: الآية (183)، وللنصوص الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران يتفارقان، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ سورة البقرة: الآية (277)، ﴿ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا ﴾ سورة التغابن: الآية (9)، ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ سورة طه: الآية (75)،﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ سورة طه: الآية (112)، وللنصوص الدالة على أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ

(1) شرح صحيح مسلم (149/1).

(2) انظر «روضة الطالبين» (83/10).

﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ سورة الأنعام: الآية (82)، ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟﴾ سورة الأنفال: (72)، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ سورة الحجرات: الآية (9) الآية، ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ سورة الأنفال: الآية (5)، وللإجماع على أن الإيمان شرط العبادات، والشرط مغاير للمشروط.

وذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان هو التصديق والنطق وسائر الطاعات والأعمال الصالحات وترك المعاصي، قائلين: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في لسان الشرع في معناه اللغوي - أعني التصديق - لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنىً شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي، لأن المفهوم من إطلاق (المؤمن) في الشرع ليس هو المصدِّق فقط؛ ولأن الأحكام المُجْراةَ على المؤمنين دون الكفرة ليست مَنوطة بمجرد المعنى اللغوي.

ورُدّ: بأنا لا ندعي كونَه اسماً لكل تصديق، بل للتصديق بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور: «أن تؤمن بالله...» إلخ، فإن أرادوا بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا وبينهم، ولكن لا دلالة لهم على كون الإيمان اسماً للطاعات كما يزعمون، محتجين بما بسطناه بالأصل، وإن أرادوا غير هذا فعليهم البيان. قاله السعد[1].

وقوله: (وقيل بل شطر) أي: وقال قوم محققون منهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه في أحد قوليه، وجماعة من الأشاعرة، واختاره شيخا الإسلام السرخسي والبزدوي من الحنفية: إن الإقرار ليس شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان، وإنما هو شطر منها وركن داخل فيها دون سائر الأعمال الصالحة، فالإيمان عندهم اسم لعَمَلي القلب واللسان جميعاً، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذي ليس معه احتمال نقيض بالفعل وإن عبر عنه بعضهم بالعلم، وبعضهم بالمعرفة، وبعضهم بالاعتقاد محتجين بعدم كفاية أحدهما دون الآخر في حال احتمال[2] التمكن والاختيار، وذلك دليل اعتبارهما جميعاً.

واعترض على هذا القول بوجود الإيمان في موضع لا يوجد الإقرار فيه، كمن

---

(1) شرح المقاصد (255/2).

(2) زيادة من (ج).

أُكره على التلفظ بكلمة الكفر أو على ترك النطق بالشهادتين، والشيء لا يوجد بدون ركنه.

وأجيب: بأن صاحب هذا القول معترف بأن الإقرار ركن يحتمل السقوط كما في تلك الحالة المذكورة، وأما التصديق فركن لا يحتمله، وبأن أطفال المؤمنين الذين لم يميزوا مؤمنون ولا تصديق عندهم.

وأجيب: بأن كلامنا في الإيمان الأصلي الحقيقي لا الحكمي التبعي، وبأن التصديق قد لا يبقى كما في حالة النوم والغفلة، بل قد يسقط بالمرة مع العلم كما في سقوط تصديق الصحابة بأن القبلة بيت المقدس بعد نزول ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ سورة البقرة: الآية (144).

وأجيب بمنع عدم بقائه في حالتي النوم والغفلة؛ لعدم مضادتهما له على ما يراه الحكماء وإن ضادّاه على ما يراه بعض المتكلمين، أعني مَن جعله العلمَ والمعرفةَ، وإنما الذهول عن حصوله، فقد يكون الشيء حاصلاً غير مشعور به على ما لا يخفى، وإن سلمنا ما قاله بعض المتكلمين فالشارع جعل الأمر المحقق الذي لم يورد عليه ما يضاده بالاختيار في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وحاصله: أن الشارع ههنا نزَّل المعدوم الذي لم يكتسبِ المكلفُ باختياره ما ينافيه منزلةَ الموجود كما نزَّل الموجود الذي اكتسبَ المكلف باختياره ما ينافيه منزلةَ المعدوم؛ كتصديق من شد الزنار أو سجد للصنم اختياراً.

وأما حديث سقوط التصديق بالمنسوخ فغير محرر؛ إذ التصديق به لم يسقط، وإنما انقطع استمرار متعلَّقه كما هو حكم سائر المنسوخات.

تتمتان

الأولى: قال السعد: وعلى هذا القول: من صدّق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمناً ولا عند الله تعالى، ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار، بخلافه على القول الأول، كما أن الإقرار على القول بالشرطية لإجراء الأحكام الدنيوية لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام دون غيره من أهل الإسلام، بخلافه على القول بأنه شرط كمال

للإيمان، فإنه يكفي فيه مجرد التكلم عند كل إنسان. اهـ[1]

الثانية: علم من النظم قولان:

- **أحدهما:** أن الإيمان هو التصديق، والنطقَ شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته.

- **الثاني:** أن الإيمان هو التصديق والنطق، فالنطق شطر.

وعلى هذين القولين: العمل - غير النطق - شرط كمال، ومقابلُه يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الإيمان كما مر.

قال السعد: فإن قيل: نحن قاطعون بأن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يؤمرون بأمر معلوم يُمتثل من غير افتقار إلى بيان ولا استفسار إلا بحسب المتعلَّق - أعني ما يجب الإيمان به - فكيف جاءت هذه الأقوال وجرى هذا الاختلاف؟

قيل: لا خفاء ولا خلاف في أنهم كانوا يؤمرون بالتصديق وقبول الأحكام، ويكتفون في حق الأحكام الدنيوية بما يدل على ذلك، وهو الإقرار، إلا أنه وقع اختلاف واجتهاد في أن مَناط الأحكام الأخروية مجردُ هذا المعنى أم مع الإقرار أم كلاهما مع الأعمال، وفي أن ذلك مجرد معرفة واعتقاد، أم أمر زائد على ذلك؟ وهذا لا بأس به، وقد عرفت الحقَّ من ذلك. اهـ[2].

وفي الأصل من الفوائد العباب.

مبحث

في الفرق بين الإسلام والإيمان

ص: (وَالاسْلَامَ اشْرَحَنَّ بِالْعَمَلْ).

(ش) اعلم أن مدلولَي الإيمان والإسلام لغةً متغايران؛ إذ مدلول الإيمان لغةً: التصديق، ومدلول الإسلام لغةً: الخضوع والانقياد، وأما شرعاً فقد اختُلف فيهما:

- فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضاً، إذ مفهوم الإيمان: تصديق القلب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة - بمعنى إذعانه

---

(1) شرح المقاصد (248/2).

(2) شرح المقاصد (249/2).

له وتسليمه إياه - ومفهوم الإسلام: امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان وإن تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم.

- وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما - بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع - وتساويهما بحسب الوجود، بمعنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعاً، ولا شك على هذا أن الخلاف لفظي باعتبار المآل.

قال في «شرح المقاصد» : الجمهور على أن الإيمان والإسلام واحد، وأن معنى (آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم): صدّقته، ومعنى (أسلمت له): سلّمته، ولا يظهر بينهما كبير فرق؛ لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول.

وبالجملة: لا يُعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهذا مراد القوم بترادف الاسمين، واتحاد المعنى، وعدم التغاير. انتهى المراد منه[1].

- وذهب الحشوية وبعض المعتزلة إلى تغايرهما مفهوماً مع صحة انفكاك أحدِهما عن الآخر كما أوضحناه في الأصل مع الجواب عن أدلتهم.

إذا عرفت هذا.. فقوله: (والإسلام...إلخ)، معناه: اشرح الإسلام وبيّن حقيقته بأنه العمل الصالح، أي: امتثال المأمورات واجتناب المنهيات؛ لأنه لغة: الاستسلام والانقياد للألوهية، ولا يتحقق ذلك إلا بالعمل بما ذكر، وعلى هذا يدل حديث جبريل حيث قال فيه: «الإيمان أن تؤمن بالله...إلخ»، والإسلام: «شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان...إلخ»، ولا يخفى أن المراد الإذعان والقبول والتسليم لتلك الأحكام وعدم الردّ والاستكبار، سواء عملها أم لم يعملها، فلا يرِد لزوم سلب الإسلام عمن لم يعمل، وهو مذهب الحشوية والمعتزلة؛ إذ لا نكفر بالمعاصي حيث لم تكن عن استحلال.

تتمة

جمع السعد بين قولي الأشاعرة والماتريدية بالترادف وعدمه بأنهما خلافٌ في حالٍ؛ فإن مفهوم الإسلام إن فُسّر بالانقياد الظاهري - بمعنى امتثال الأوامر والنواهي،

(1) شرح المقاصد (259/2).

والعمل بمقتضى تلك الأحكام من غير ملاحظة الإذعان والتسليم القلبي - كان مخالفاً لمفهوم الإيمان، وإن فُسّر بالاستسلام والانقياد الباطني - بمعنى قبول تلك الأحكام والإذعان لها وترك الإباء والاستكبار عنها - كان متحداً به. وهذا وجه لصيرورة الخلاف لفظياً على ما أشرنا إليه آنفاً.

تنبيه

لك في (الإِسلام) المنقول حركة همزته إلى اللام بعد طرحها للوزن النصب والرفع، وما بعده عامله أو خبره، حذف منه عائد المبتدأ منصوباً.

مِثَالُ هَذَا الحَجُّ وَالصَّلَاةُ كَذَا الصِّيَامُ فَادْرِ وَالزَّكَاة

مبحث

في التعريف بالعبادات الخمس

ص: (مِثَالُ هَذَا الحَجُّ وَالصَّلَاةُ، كَذَا الصِّيَامُ فَادْرِ وَالزَّكَاةُ).

(ش) هذا من باب تنزيل الجزئيات على أحكام الكليات، ولذا عبر بالمثال الذي هو جزئي يذكر لإيضاح القاعدة، يعني: مثالُ العمل الذي فسر به الإسلام النطق بالشهادتين، وقد تقدم القول فيه، ولذا تركه هنا مع ثبوته في الحديث مع الحج الممثَّل به هنا.

والحج لغة: القصد لمعظم. وشرعاً: قيل: تصوره بديهي، وقيل: عِسرٌ، والصواب: أنه نظري متيسرُ الشرح، وعليه: فرسَمه ابن عرفة بأنه عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر ذي الحجة.

وأما (الصلاة): فوزنها (فَعَلَة) كرَقَبَة، قلبت لامها الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وهي لغة: الدعاء عند الأكثر. وشرعاً: قيل: تصورها بديهي، وقيل: نظري، فهي قُربة فعلية ذات إحرام وسلام أو سجود فقط.

و(الصيام): وزنه (فِعال) بالكسر، فأُعِل بقلب عينه الواو ياء حملاً على فعله، وهو لغة: الإمساك، وشرعاً: عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب، فلا يدخل ما تَرْكُه ورعٌ؛ لعدم اقتضائه لذاته ذلك الوقت بخصوصه.

و(الزكاة) مصدر بمعنى التزكية، معناها لغة: النموّ، وشرعاً: إخراج جزء من المال، شَرْطُ وجوبه لمستحقه بلوغُ المال نصاباً.

وبما قدمناه آنفاً علم: أن المراد إذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار، قال النووي: حكم الإسلام يثبت في الظاهر بالشهادتين، وإنما ضم إليهما الصلاة وما معها لكونها أظهر شعائر الإسلام وأعظمها، وبقيامه بها يتم استسلامه، وتركه لها مشعر بانحلاله[1].

وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَان

وَنَقْصُهُ بِنَقْصِهَا وقيل لا وقيل لا خلف كذا قد نقلا

مبحث

في أن الإيمان هل يزيد وينقص

ص: (وَرُجِّحَتْ زِيادَةُ الإِيمَانِ، بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ، وَنَقْصُهُ بِنَقْصِهَا).

(ش) لما قدم أن الأعمال الصالحة لها مدخلية في الإيمان - بالكمالية عندنا، وبالركنية عند الخوارج والمعتزلة، وإن اختلف مذهبهما في تكفير التارك لها وعدمه؛ فكفرته الخوارج، وأخرجته المعتزلة من الإيمان ولم يدخلوه في الكفر، وهذا هو المسمى عندهم بالمنزلة بين المنزلتين على ما فصلناه بالأصل - ذكر هنا أنه يتفرع على تلك المدخلية القول بزيادة الإيمان ونقصه، يعني أن القول بقبول الإيمان الزيادة والنقص هو الراجح عند جماعة من العلماء، وورد به ظاهر الكتاب والسنة، وذهب إليه جمهور الأشاعرة والقلانسيُّ، وبه قال الفقهاء والمحدثون والمعتزلة ونقل عن الشافعي ومالك، وقال البخاري: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيدُ وينقص، محتجّين عليه بالعقل والنقل:

- أما العقل، فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمكين في الفسق والمعاصي - مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام. واللازم باطل، فكذا الملزوم.

- وأما النقل، فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ سورة الأنفال: الآية (2)، ﴿ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ

(1) شرح صحيح مسلم (148/1).

إِيمَٰنِهِمْ ﴾ سورة الفتح: الآية (4)، ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾ سورة المدثر: الآية (31)، ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ سورة الأحزاب: الآية (22)، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ سورة التوبة: الآية (124)، وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: قلنا يا رسول الله إنَّ الإيمانَ يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»[1]، وعن عمر وجابر ابن عبد الله رضي الله عنهما مرفوعاً: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به»[2]، ولا شك أن كل ما يقبل الزيادة يقبل النقص، فيتم الدليل، وقد يتم بجعل إيمان واحد أرجح من إيمان جمع، وجزء الناقِصِ ناقصٌ، فقد قبل النقص أيضاً.

واعتُرض على هذا القول: بأن عدم قبول الإيمان الزيادة والنقص - على تقدير كون الطاعات داخلة في مسماه - أَولى وأحق من عدم قبوله ذلك إذا كان مسماه التصديق وحدَه؛ أما أوّلاً: فلأنه لا مرتبة فوق كل الأعمال لتكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصاً، وأما ثانياً: فلأن أحداً لا يستكمل الإيمان حينئذ، والزيادة على ما لم يكمُل بعدُ محال.

وأجيب: بأن هذا إنما يتوجه على المعتزلة والخوارج القائلين بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال، ونحن إنما نقول: إنها شرط كمال في الإيمان، فاللازم عند الانتفاء انتفاء الكمال، وهو غير قادح في أصل الإيمان.

تنبيهان

الأول: الحقُّ كما قاله النووي وجماعة محققون من علماء الكلام: أن الإيمان - بمعنى التصديق القلبي - يزيد وينقص أيضاً بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشُّبه، ويؤيده: أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه في بعضها، فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها.

قلت: وما اعترض عليه به من أنه متى قبل ذلك كان شكّاً، فمدفوع بأن مراتب اليقين متفاوتة إلى: علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين، مع أنها لا شك معها، وممن

(1) عزاه الثعلبي في «تفسيره» (311/3) للإمام مالك في «الموطأ».

(2) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (201/4) والبيهقي في «الشعب» 36 (69/1).

وافق النووي على ما جزم به السعد في «تهذيبه» في القسم الثاني منه.

الثاني: الباء في قوله: (بما) سببية و(ما) فيه مصدرية.

والطاعة: فعل المأمورات واجتناب المنهيات بنية الامتثال، وقد قال المازري[1]: الطاعة عندنا: موافقة الأمر، والقربة: الطاعة بشرط معرفة المتقرَّب إليه، فالناظر المؤمن المطيع غير متقرب، والمؤمن المصلي مطيع متقرب، فكل قربة طاعة، ولا ينعكس،، والله أعلم.

ص: (وقيلَ: لا).

(ش) أي: وقال جماعة من العلماء أعظمهم الإمام أبو حنيفة، وتبعه أصحابه وكثير من المتكلمين: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، واختاره إمام الحرمين، محتجين بأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، فالمصدق إذا ضم إليه الطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً، وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلةً وكثرة - على ما ذهب إليه القلانسي والسلف - وأجابوا عما تمسك به الأولون من الآيات والأحاديث بوجوه:

منها: أن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الزمان والساعات، وإيضاحه ما قاله إمام الحرمين: النبي صلى الله عليه وسلم يفضُل مَن عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مُخامرة الشكوك، والتصديق عَرَض لا يبقى بشخصه، بل بتجدُّد أمثاله، فتقع للنبي صلى الله عليه وسلم متوالية، ولغيره على الفترات، فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر، والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيها، وما اعترض به على هذا من أن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه - كسواد الجسم - مدفوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

ومنها: أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به، والصحابة رضوان الله عليهم كانوا آمنوا في الجملة وكانت الشريعة لم تتم، وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها، ولا شك في تفاوت إيمان الناس بملاحظة التفاصيل كثرة

---

(1) المازري: أبو عبد الله محمد بن علي المالكي من كبار أئمة زمانه، ونسبته إلى (مازر) بلدة بجزيرة صقيلة، له شرح لكتاب (مسلم)، توفي سنة (536). شذرات الذهب (112/4).

وقلة، ولا يختص ذلك بعصره عليه الصلاة والسلام؛ لإمكان الاطلاع على التفاصيل في غيره من العصور أيضاً.

ومنها: أن المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره في القلب، فإن نور الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

قال السعد: وهذا إنما يحتاجون إليه بعد إقامة قاطع على امتناع قبول التصديق الزيادة والنقص، ونحن معترفون بتعذره.

تنبيه

ما شرحنا به المتن هو المتبادِر بحسب الظاهر، ويحتمل أن يريد أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وهو قول الخطابي: الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص، وعمل وهو يزيد وينقص، واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص، فإذا نقص ذهب، فالاعتقاد كالنار في فتيلة المصباح يزيد ضوؤها بحسب جودة الزيت ومناسبته، والفتيلة كمتعلّقاته، والزيت كالعمل، فيزيد وينقص العقد به في نوره على قدر جودته وإحسانه، والقول كالآلة الماسكة له لا يزيد ولا ينقص. اهـ

ص: (وَقِيلَ: لَا خُلْفَ، كَذَا قَدْ نُقِلا).

(ش) يعني أن المعروف بين القوم أن الخلاف السابق في زيادة الإيمان بزيادة الطاعات ونقصه بنقصها وعدم ذلك خلافٌ حقيقي؛ إذ حاصله: أن الإيمان الذي هو التصديق، من حيث انضمام العمل إليه - أعني الهيئة الاجتماعية - هل يزيد وينقص أم لا ؟ ولا شك في اتصاف الجزء بالنقص من حيث إنه جزء الناقص، فيتوارد القولان حتى على التصديق، فعلى الأول يزيد وينقص، وعلى الثاني: لا يزيد ولا ينقص؛ غايته: أنه على الأول - أي النقص - بسبب لحوق الخلل للجزء أو للشرط الكمالي كما لا يخفى على من تأمل كلام الخطابي حيث قال: (كالعمل، فيزيد وينقص العقد...إلخ).

وذهب جماعة - منهم الإمام فخر الدين الرازي وإمام الحرمين - إلى أنه خلاف لفظي في حال، وذلك بحمل قول النفي على أصل الإيمان - وهو التصديق - فلا يزيد ولا ينقص، وحَمْل قول الإثبات على ما به كماله - وهو الأعمال - فيكون الخلاف في هذه المسألة فرع تفسير الإيمان على الاختلاف الذي أشرنا إليه فيما سلف؛ فإن قلنا: هو التصديق فقط فلا تفاوت، وإن قلنا: هو الأعمال مع التصديق فمتفاوت.

وأشار بقوله: (كذا قد نقلا) إلى التبري من عُهدة صحة هذا القيل؛ فقد مر أن

الأصح أن التصديق يقبل التفاوت بحسب مراتبه، فما المانع من تفاوته قوة وضعفاً؛ كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم، وقلةً وكثرةً؛ كما في التصديق الإجمالي والتصديق التفصيلي المتعلّق بالكثرة؟

تتمات

الأولى: الصواب أن الإيمان مخلوق؛ لأنه إما التصديق بالجنان، أو مع الإقرار باللسان، وكل منهما فعل العبد، وهو مخلوق لله تعالى اتفاقاً، **وبسطها بالأصل.**

الثانية: الصحيح جواز دخول الاستثناء في الإيمان وإن كان الأَولى تركُه، فيقال: (أنا مؤمن إن شاء الله) حيث لم يكن للشك فيه؛ لجواز صرفه لترك تزكية النفس، أو للتبرك والتعظيم، أو للكمال، أو للشك في الخاتمة والمآل، وهذا مذهب الجمهور من السلف والخلف من المالكية والشافعية والحنابلة والأشعرية. ومنعه الحنفية، **وتوجيهه بالأصل.**

الثالثة: الإيمان باقٍ حُكماً حال النوم والغفلة والموت؛ لأن الثابت الذي لم يطرأ عليه ما يغيره بالاختيار في حكم الباقي الذي لم يضاده، وبه صرح أبو اسحاق التونسي وغيره، خصوصاً والنفس هي المدركة، وهي باقية لا تفنى بالموت.

الرابعة: قال القاضي زكريا: اعلم أن الإسلام ملة تقررت بنزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ سورة آل عمران: الآية (19)، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ سورة آل عمران: الآية (85)، والمراد من مثل وصف إبراهيم به التوحيدُ، لا هذه الشريعة. **وإيضاحه بالأصل،** وسيأتي عند قوله: **(كالاسلام وجهل الكفر)** ذكر قولين في المسألة هذا أصحُّهما.

الخامسة: محل دخول النقصِ الإيمانَ - على القول به - غيرُ إيمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ونحوهم، ولذا نقل سيدي زرُّوق عن بعض المتقدمين أنه قال: إيمان أهل الاختصاص كالأنبياء والملائكة لا يجوز عليه النقص، وإيمان غيرهم يزيدُ وينقص.

فإن قلت: يتَّجه على النظم الإطلاق في محل التقييد، قلنا: الكلام مفروض في الإيمان من حيث هو هو، لا بقيد محلٍ مخصوص كمن ذكر، إذ من ذكر لا ينقص إيمانهم إجماعاً كما قاله ذلك المتقدم.

فصل: فيما يجب في حقه تعالى

الصفة النفسية: الوجود

ص: (فَوَاجِبٌ لَهُ الوُجُودُ).

(ش) لمّا قدّم أنه يجب شرعاً على كل مكلف معرفة ما يجب له تعالى وما يجوز في حقه سبحانه وما يستحيل عليه جل وعلا.. شرع في بيان القسم الأول من ذلك وهو ما يجب له تعالى.

واعلم أن جملة ما تعرض له هنا من صفاته تعالى عشرون صفة، وهي ما انتهت إلى إدراكه القوى البشرية، وإلا.. فصفات كماله تعالى ونعوت جلاله مما يفوت العد ولا يحيط به الحد، لكنا لسنا مكلفين بما لم ينصب عليه سبحانه دليلاً يوصلنا إليه.

وهي في الحقيقة ثلاثة أقسام: نفسية، وسلبية، ومعانٍ، وأما المعنوية فلم أذكرها إلا لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف كما سيأتي، لا على قصد أنها قسم رابع بناء على القول بالأحوال؛ لأن الأصح أنه لا حال.

وبدأ منها بالقسم الأول - وهو الوجود - لاتفاق القوم على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالأصل لها؛ إذ وجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه كالفرع عنه، فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق.

وهو صفة نفسية على المشهور، وقيل: سلبية، وتصوره بديهي، والحكم ببداهته بديهي أيضاً، ولذا لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظٍ دون آخر، فيعرَّف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه؛ ليكون دوراً أو تعريفاً للشيء بنفسه؛ كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والسببية[1] والحصول، وكل ذلك بالنسبة إلى من يعرِّف معنى الوجود من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود، حتى لو انعكس انعكس.

وإنما وجب له تعالى الوجود؛ لأن العالَم وكل جزء من أجزائه حادِث ومفتقِر - من حيث وجوده ومصنوعيته - إليه تعالى من حيث صانعيته وإيجاده إياه، وصانع العالم المحتاج إليه في وجوده لا يكون وجوده إلا واجباً لا جائزاً، وإلا لزم الدور أوالتسلسل، هذا طريق المتكلمين، وحاصلها أن يقال: قد ثبت حدوث العالم، أو يقال:

(1) كذا في (أ) و(ب)، وفي (ج): الشيئية.

لا شك في وجود حادث، وكل حادث فبالضرورة له محدِث، فإما أن يدور أو يتسلسل، وكلاهما محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلاً، وهو المراد بالواجب الوجود، وهو المطلوب.

- **وأما طريق الحكماء**، فقد ذكرناها مع ما يرد عليها بالأصل.

تنبيهات

الأول: اتفق أهل جميع الملل على وجوب وجود الصانع في الجملة خلا شِرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة، زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل، وهو بديهي البطلان.

الثاني: سيأتي أن مذهب أبي الحسن الأشعري أن وجود الشيء عينُه، وعليه: فعَدُّهُ هنا من الصفات فيه تسامح سهَّله إضافة الوجود للذات في مثل وجود الله.

وذهب الرازي إلى أنه صفة زائدة على الذات[1]، وعليه: فلا تسامُح، وهذا المذهب هو الحق، فيجب تأويل مذهب الأشعري بما يوافقه بأن يراد بالعينية في كلامه عدم زيادته خارجاً على الذات - كزيادة الحمرة على الذات المتصفة بها - لا الاتحاد في المفهوم حتى يكون مفهوم الوجود بعينه نفس مفهوم الذات بعينه؛ لأنه باطل ضرورةَ تغايرِ المفهومين وامتناعِ كون المعنى ذاتاً.

الثالث: قال السعد: مراد القوم بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنىً زائدٍ عليها، ككون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً وموجوداً، ويقابلها المعنوية: وهي صفة ثبوتية دالة على معنىً زائدٍ على الذات، ككون الجوهر حادثاً، ومتحيزاً، وقابلاً للأعراض[2].

وقال بعض المتأخرين: الصفة النفسية هي الواجبة للذات مدةَ وجودها غيرَ معلَّلةً بعِلَّة، كالوجود للواجب، والتحيز للجِرم الحادث؛ فإنه واجب له مدة وجوده، وليس ثبوته له معلَّلاً بعِلَّة.

وقولنا: (غير معلَّلة) بالنصب حال من ضمير الواجبة لا من الهاء المضاف إليها الراجعة للذات؛ احترازاً من الحال المعنوية عند مثبتي الحال، ككون الذات عالمة

---

(1) التفسير الكبير (153/4).

(2) شرح المقاصد (143/1).

وقادرة ومريدة مثلاً، فإنها معلَّلة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات.

قلت: وفي قوله: (والتحيز للجِرم) نظرٌ يعلم مما قبلَه.

الرابع: حقيقة الدَّور: توقف الشيء على ما يتوقف عليه، إما بمرتبة، وهو المصرح. أو بمراتب، وهو المضمر.

وحقيقة التسلسل: ترتُّب أمور غير متناهية، فكل دور تسلسل في المعنى، ولهذا ربما يُقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط، فيظن مَن لا خبرة له تقصيرَ المقتصِرِ.

وفي الأصل تعرضنا لوجوب الصفات الذاتية لذاتها أو لما ليس عينَها ولا غيرَها - وهو الأقرب عندي - وإمكانها.

والضمير في (له) عائد على الاسم الكريم السابق في قوله: (ما قد وجبا لله)، و(الوجود) فاعل بـ (فواجب) على رأي الأخفش، أو مبتدأ قدِّم خبره عليه للاختصاص والحصر أو للاهتمام.

مبحث

في ذكر الصفات السلبية

1- صفة القدم

ص: (وَالقِدَم).

(ش) هذا شروع في القسم الثاني وهو الصفات السلبية، وهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق به سبحانه وتعالى، والصواب عدم انحصار جزئياتها، وعددنا منها خمسة تبعاً لبعضهم؛ لأنها من مهمات أمهاتها، وليس على الحصر فيها دليل عقلي ولا نقلي.

وقدَّم منها القِدَم؛ لابتناء ما بعده عليه، يعني: وواجب للّه تعالى القِدم، بمعنى امتناع أن يسبِقَ وجودَهُ تعالى عدَمٌ، وإلا لزم افتقاره تعالى إلى محدِثٍ، ثم محدِثُه ومحدِثُ محدِثِهِ، وهلمّ جرّاً؛ كذلك لانعقاد المماثلة بين الكل، وذلك مفضٍ إما إلى الدور، وإما إلى التسلسل، وكلاهما محال، فملزومُهما كذلك.

وفسّرنا القِدم بما ذكر؛ لأن القِدم الذاتي راجع لوجوب الوجود[1]، فهو صفة

---

(1) القدم الذاتي: كون الشيء غير محتاج إلى الغير، والقدم الزماني: كونه غير مسبوق بالعدم.

نفسية، والقدم الزماني - بمعنى مرور الأزمنة على الشيء مع بقائه - محالٌ عليه تعالى، ومنه: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ سورة يس: الآية (39)، وما ذكرناه من أن القدم صفة سلبية هو مختار المحققين.

وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه صفة نفسية، ورُدَّ بأنه لو كان كذلك لما عَرِيَ عنه موجود، وللزم ألا تُعقَلَ الذات بدونه، واللازم باطل؛ أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنا كثيراً ما نَعقِلُ الذات، ثم نَطلُبُ قِدمها أو حُدوثها.

ومن القوم من ذهب إلى أنه صفة ثبوتية، واعترض عليه بلزوم اتصافه بقِدمٍ ثَمَّ كذلك، وذلك تسلسل وقيامٌ للمعنى بالمعنى، والكل ممتنع. وفيه نظر، وسيأتي سؤال إغناء وجوب الوجود عنه آخر التنبيهات.

تتمات

الأولى: وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، ورُدَّ بالقطع بتغاير المفهومين؛ إذ الواجب: ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، إذ وجوده مقتضي ذاتِه، بمعنى أن العقل لا يتصوره إلا كذلك، والقديم: موجود لا ابتداء لوجوده. وله في الأصل تتمة.

الثانية: عُلم مما مر أن القدم إما ذاتي؛ كقدم الواجب، وإما زماني؛ كقدم زمان الهجرة بالنسبة لليوم، وإما إضافي؛ كقدم الأب بالنسبة للابن - وإما سلبي - كقدم وجوده تعالى، بمعنى سلب سبْق العدم لوجوده تعالى.

الثالثة: القديم أخص من الأزلي؛ لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي: ما لا ابتداء لوجوده، وجودياً كان أو عدمياً، فكل قديم أزلي ولا عكس، ويفترقان أيضاً من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغيّرٌ أو زوالٌ، بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم؛ كعدم الحوادث المنقطع بوجودها.

2- صفة البقاء

ص: (كَذَا بَقَاءٌ لَا يُشَابُ بِالْعَدَمْ).

(ش) يعني: أن الصفة الثانية من الصفات السلبية صفة البقاء على الأصح عند المحققين، ومعناها: امتناع لحوق العدم له تعالى، وهي واجبة له تعالى كما وجب له القدم؛ لأن ما ثبت قِدمه استحال عدمه، ولأنه سبحانه لو قُدِّر لحوق العدم له لكانت

نسبةُ الوجودِ والعدمِ إلى ذاته تعالى سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى مُوجِدٍ يخترعه بدلاً عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثاً، واللازم باطل، فكذا الملزوم؛ لما مر من وجوب الوجود له تعالى. وذكرنا في الأصل وجهاً آخر فيه مناقشة بيناها به.

تنبيه

نقل عن القاضي والإمام: أن البقاء صفة نفسية، ونقل عن الأشعريِ أنه صفة معنى. وردَّه عليه القاضي بمثل ما ردَّ به نظيره السابق في القدم، ومن العلماء من ذهب إلى أن القدم سلبي والبقاء وجودي.

وجملة قوله: (لا يشاب بالعدم) - أي: لا يخالط به ولا يمازج عقلاً - صفةٌ للبقاء الذي تنوينه للنوعية والتعظيم، مخرِجةٌ للبقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعداً؛ لاستحالته عليه تعالى بهذا المعنى؛ لامتناع دخول الزمن في وجوده تعالى وسائر صفاته.

وَأَنَّهُ لِمَا يَنَالُ الْعَدَمُ مُخَالِفٌ، بُرْهَانُ هَذَا: الْقِدَمُ

3- صفة المخالفة للحوادث

ص: (وَأَنَّهُ لِمَا يَنَالُ الْعَدَمُ مُخَالِفٌ، بُرْهَانُ هَذَا: الْقِدَمُ).

(ش) يعني: ومما يجب له تعالى: مخالَفته للحوادث، وهي الصفة الثالثة من الصفات السلبية، وهي عبارة عن سلب الجِرْمِيَّةِ والعَرَضِيَّةِ عنه تعالى، أو سلب الكلية والجزئية ولوازمهما.

و(أَنَّ) بالفتح لعطفها على الوجود، و(ما) واقعة على الحوادث، أعياناً كانت أو أعراضاً، وعائدها محذوف، والأصل: الحادث الذي، أو الحوادث التي ينالُه أو ينالُها العدم، أي يقوم به أو بها، أو يضاف إليه أو إليها، سابقاً كان أو لاحقاً؛ كالأعدام الأزلية والنعم الأخروية.

و(مُخالِفٌ) خبر (أنَّ)، والجار والمجرور متعلّق به؛ قُدِّم عليه لضرورة النظم، أي: وواجب له تعالى أنه مخالِفٌ؛ أي مخالَفته لكل ما يناله العدم ويجوز عليه من الحوادث؛ وإنما وجبت له مخالَفة الحوادث على ما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ سورة الشورى: الآية (11)؛ لأنها إما أجسام، وإما جواهر، وإما أعراض، وإما أزمنة، وإما أمكنة، وإما جهات، وإما حدود ونهايات، ولا

شيء منها بواجب الوجود، لما مر من وجوب حدوثها واستحالة القدم عليها، وقد فصلنا وجه هذا الدليل بالأصل.

وأشار بقوله: (برهان هذا) إلى أن دليل هذا الحكم وثبوت هذه الصفة له تعالى هو دليل ثبوت القدم له تعالى، أي: المسلك الذي حرره المتأخرون في وجوب مخالَفته تعالى للحوادث، وهو:

- أن الجسم محتاج لأجزائه التي تركَّب منها، عقليةً كالجنس والفصل، أو حِسيَّةً كالجواهر الفردة، أو مِقداريَّة كالأبعاض، ولا شيء من المحتاج بواجب لذاته.

- وأن الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو مفتقِر إلى الحَيِّزِ، وجزء من الجسم، وأحقر الأشياء، والله تعالى منزه عن ذلك.

- وأن المكان فراغ - أي خلاء - موهوم أو محقق يحلُّه الجسم وتنفذ فيه أبعاده، فتقوم به امتدادات تنطبق على امتدادات الجسم الحال فيه؛ من الطول والعرض والعمق، والله سبحانه منزه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامهما الجِرمية والتجزُّؤ.

- وأن الزمان متجدد يُقدَّر به متجدد آخر، وذلك أمارة الحدوث المحال عليه سبحانه.

- وأن الجهة اسم لمنتهى مأخذِ الإشارة ومقصدِ المتحرِّك، وذلك حد ونهاية.

- وأن الحيِّز حصر وإحاطة.

- وأن الصور والأشكال من خواص الأجسام تلحقها بواسطة الكميات والكيفيات.

- وأن العرَض مفتقِر إلى محلٍ يقوم به، ويمتنع بقاؤه؛ لأن البقاء معنى يقوم بمحل، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، والكل محال عليه تعالى، وبسط الجميع بالأصل.

4- صفة القيام بالنفس

ص: (قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ).

(ش) يعني: أن الرابعة من الصفات السلبية: قيامه تعالى بذاته، فهي معطوفة على (الوجود) فتكون واجبة أيضاً، وهي عبارة عن استغنائه وعدم افتقاره تعالى إلى المحلِّ والمخصِّصِ؛ وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المخصص - أي المؤثر والموجد - لوجوب وجوده وقدمه وبقائه، وإنما وجب له الاستغناء عن المحل؛ لأنه لو قام بمحل لكان صفة له، فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والإرادة وغيرها،

لكنها واجبة القيام به تعالى، هذا خُلْف.

وأيضاً لو كان صفةً لزم أن تقوم بمحل؛ لاستحالة قيام الصفة بذاتها، وحينئذ فإن كان ذلك المحل إلهاً لزم تعدد الآلهة - وهو محال - وإن انفردت الصفة بالألوهية وأحكامها دون محلها لزم أن تقوم الصفة بمحل، ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة، وهو محال، على أنه لو كان صفة لم يكن بالألوهية أَولى من محله، بل كان محله أَولى بها منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وبهذا المطلب مع ما سلف يستحيل عليه تعالى الحلول والاتحاد، وقد بسطناه بدليله في الأصل.

تنبيه

استعمال النفس بمعنى الذات وارد لغةً في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ سورة المائدة: الآية (116)، وحَمْلُهُ على المشاكلة لا داعي إليه؛ لثبوت اللغة به، والأصل في الإطلاق الحقيقةُ.

و(أل) في (النفس) عوض عن مضاف إليه، والأصل: قيامه بنفسه، وحرف العطف محذوف منه للضرورة.

5- صفة الوحدانية

ص: (وَحْدَانِيَّةْ).

(ش) هذه هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية، وهي معطوفة على (الوجود) أيضاً بحرف عطف محذوف للضرورة، أي: ومما يجب له تعالى: الوَحْدانية، وهي في عرف القوم عبارة عن ثلاثة سُلُوبٍ:

1- انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى - بمعنى عدم قبولها الانقسام - ويعبرون عنه بنفي الكم المتصل.

2- وانتفاء النظير له تعالى - بمعنى عدم التعدد في ذاته أو في صفة من صفاته- ويعبرون عنه بنفي الكم المنفصل، ويلزمه وجوب انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات، ذواتاً كانت أو أفعالاً، وامتناع استناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات.

3 - وانتفاء مماثلته تعالى للحوادث اللازم منه انتفاء ضدٍّ له تعالى منها بالأَولى.

فأما السلب الأول والثالث فقد تقدم دليلهما في مبحث مخالفته تعالى للحوادث.

وأما انفراده تعالى باختراع جميع الممكنات فسيأتي ما يتعلّق به في مبحث عموم تعلّق قدرته تعالى بها.

وأما امتناع استناد التأثير لغيره تعالى فسيأتي دليله عند قوله: (**فخالق لعبده وما عمل**)، فظهر أن المراد هنا بيان وَحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما، وأما وَحدة الصفات بمعنى عدم قبول كل واحدة من صفات الذات للتعدد فسيأتي في قوله: (**ووحدة أوجب لها...إلخ**).

* **برهان التمانع:**

وللقوم على هذا المطلب أدلة ذكرنا منها بالأصل جملة، أشهرها **برهان التمانع** - ويقال له أيضاً: **برهان التطارد** - وتقريره: أنه لو وُجد فردان متصفان - أي: مُقدَّر اتصافهما - بصفات الألوهية، وهذا مرادهم بقولهم: لو وجد إلهان متصفان بصفات الألوهية، فإذا أراد أحدهما حركة جسم مثلاً، فإما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده - كسكونه مثلاً - أو لا، وكلاهما محال:

* **أما الأول:** فلأنه لو فُرِض تعلّق إرادته بذلك الضد:

- فإما أن يقع مرادهما، وهو محال؛ لاستلزامه أيضاً اجتماع الضدين.

- أو لا يقع مراد واحد منهما، وهو محال لاستلزامه عجز الإلهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض، ولاستلزامه أيضاً ارتفاع الضدين، والمفروض امتناع خُلُوِّ ذلك المحل عنهما في زمان واحد - فلا يكون متحركاً ولا ساكناً.

- أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لاستلزامه الترجيحَ بلا مرجِّح، وعجْزَ مَن فُرِضَ قادراً حيث لم يقع مرادُه، ووُجُوبَ عجز من وقع مراده؛ لانعقاد المماثلة بينه وبين من لم يقع مراده.

* **وأما الثاني:** فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدِر على ما هو ممكن في نفسه - أعني إرادة الضد - ويلزم منه عجز القادر؛ لما مر من انعقاد المماثلة بينهما.

قال السعد: والمقدمات كلها بينة سوى هذا الثاني، فإنه ربما يُمنَع ويقال: لا نسلم أن مخالفة أحدهما للآخر وإرادةَ ضد ما أراده ممكنةٌ حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً، وذلك أن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعاً بحسب شرط؛ ككون

الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر.

وجوابه: أن الممكن في ذاته ممكنٌ على كل حال ضرورةَ امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع، أعني كونه في آن واحد في حيزين، فكذا هنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال إنما هو من وجود الإلهين.

فإن قيل: كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد، فإذا علما المصلحة في أحد الضدين امتنعت إرادة الآخر، قلنا: لو سُلم كون الإرادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح.

لا يقال: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا وجد المقدور، فإنه لا يبقى قادراً على إيجاده ضرورةَ امتناع إيجاد الموجود، فيلزم ألا يصلح للألوهية؛ لأنا نقول: عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزاً، بل كمال للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجز لتعجيز الغير إياه[1]. وبسطه وتلخيصه بالأصل.

* برهان التوارد:

وبرهان التوارد، وتقريره أن يقال: لو وجد إلهان ويتصفان لا محالة بصفات الإله من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك، فإذا قَصدا إلى إيجاد مقدور معين؛ كحركة جسم معيّن في زمان معيّن، فوقوعه إما أن يكون بكل منهما، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده، وقد سبق في الأمر الثاني امتناعه، وإما أن يكون بأحدهما، فيلزم الترجح بلا مرجح، لأن المقتضِي للقادرية ذات الإله، وللمقدورية إمكانُ الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان.

لا يقال: يجوز ألا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعاً لا بكل منهما، فيلزم المحال؛ لأنا نقول: الأول باطل للزوم عجزهما؛ لأن الفرض أنهما قصدا إيجاده، فإذا لم يوجد لزم عجزهما، ولأن المانع من وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما، وكذا الثاني؛ لأن الفرض

---

(1) شرح المقاصد (62/2).

استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة. انتهى كلام السعد[1].

ص: (مُنَزَّهاً أَوْصَافُهُ سَنِيَّةْ، عَنْ ضِدٍّ أَوْ شِبْهٍ).

(ش) قوله: (منزَّهاً) حال لازمة من الهاء في قوله: (فواجب له الوجود...إلخ)، مثل: دعوت الله سميعاً، وكذلك جملة (أوصافه سَنية)، فتكون مترادفة، ويجوز أن تكون حالاً من ضمير (منزَّهاً) فتكون متداخلة. و(السنيّة): الشريفة الرفيعة أو الجميلة. و(عن ضد) متعلّق بـ(منزَّهاً).

يعني: أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى وجبت له تلك الصفات في حال وجوب تنزُّهه وترفُّع صفاته وتعاليها عن مضاد له تعالى أوْ لَها؛ وإلا وجب ارتفاعه أو ارتفاعها ارتفاعاً مطلقاً أو مقيداً، والفرض أنه واجب الوجود قديم، وكذا صفاته، هذا خُلْف.

وقوله: (شبه) معطوف على (ضدّ) أي: وتنزّهه تعالى عن مشابهٍ له تعالى في ذاته أو في صفاته بوجهٍ وحالٍ؛ لوجوب مخالَفته تعالى للممكنات ذاتاً وصفاتٍ كما مر:

- أما الذات: فلأنه تعالى لو ماثل شيئاً من الممكنات في الذات والحقيقة، وامتاز كل واحد عن الآخر بخصوصية مثل الوجوب والإمكان، فإن كانت تلك الخصوصية من لوازم الذات لزم اشتراك الكل فيها، وإن كانت الخصوصية مع الذات لزم التركُّب المنافي للوجوب الذاتي.

- وأما الصفة: فلأنه سبحانه لو كان له مثل في شيء من صفاته للزم الحدوث؛ لاحتياج كل من المتماثلين إلى من يخصصه بالمعارض الذي يمتاز به عن مثله.

واعلم أنه كما وجب تنزهه تعالى عن الضد، وجب تنزهه أيضاً عن النقيض لعَين ما مر في الضد، وكما وجب تنزهه عن المشابهة وجب تنزهه أيضاً عن التضايف، وإلا لتوقف تعقله على تعقل ما يضاف إليه، وقد عُلم مما مر أيضاً أنه منزه عن العدم والملكة، وإلا لما وجب له الوجود، ولَماثل الحوادث.

تتمة

(أو) في قوله: (أو شبه) بمعنى الواو، عدل إليه لضرورة الشعر.

---

(1) شرح المقاصد (169/1).

تنبيهات

الأول: أقسام التقابل عند القوم أربعة: تقابل التضايف، وتقابل التضاد، وتقابل العدم والمَلَكَة[1]، وتقابل السلب والإيجاب.

لأن المتقابلين[2]: إما أن يكونا وجوديين، أو وجودياً وعدمياً.

- فإن كانا وجوديين، فإن كان تعقُّل كلٍّ منهما بالقياس إلى تعقُّل الآخر فمتضادان؛ كالسواد والبياض[3].

- وإن لم يكن تعقُّل كل منهما بالقياس إلى تعقُّل الآخر فمتضايفان؛ كالأبوّة والبنوّة[4].

- وإن كان أحدهما عدمياً والآخر وجودياً، فإن اعتبر في العدمي كونُ الموضوع قابلاً للوجوديِّ بحسب شخصه - كعدم اللحية عن الأمرد - أو نوعه - كعدم اللحية عن المرأة - أو جنسه القريب - كعدم اللحية عن الفرس - أو جنسه البعيد - كعدم اللحية عن الشجر - فهما متقابلان تقابل العدم والمَلَكَة.

- وإن لم يعتبر ذلك كالسواد واللا سواد فتقابل الإيجاب والسلب. إلا أن بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في مفهومَي التضادّ والعدم والمَلَكَة قيداً آخر، وهو في التضاد: أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة، وفي العدم والمَلَكَة: أن يكون العدم سلباً للوجوديّ عمّا هو مِن شأنه في الوقت؛ كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، فكلٌّ من التضاد والعدم والمَلَكَة بالمعنى الأول أعمُّ منه بالمعنى الثاني ضرورةَ أن المطلق أعمّ من المقيد.

ويسمى التضاد المطلق: تضاداً مشهورياً؛ لاشتهاره بين عوامّ الفلاسفة، والمقيدُ: حقيقياً: لكونه معتبراً في علومهم الحقيقية.

وأما العدم والمَلَكَة: فعلى العكس من التضاد، فإنهم سمَّوا المطلق منهما حقيقياً،

---

(1) المراد بالملَكَة: كل قوة على شيء ما مستحَقَّة لما قامت به، إما لذاته أو لذاتيٍّ له، وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوِه للحيوان. والمراد بالعدم: هو رفع هذه القوة على وجهٍ لا تعود، وسواء كان في وقت إمكان القوى عليه أو قبله، وذلك كما في العمى والطرش ونحوِه للحيوان.

(2) المتقابلان: هما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

(3) ومن خواص هذا التقابل: جواز انتقال طرفيه بالحركة إلى واسطة تكون بينهما.

(4) ومن خواص هذا التقابل: ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر في الفهم.

والمقيد مشهورياً.

الثاني: الخلافان يجوز أن يجتمعا في المحل الواحد؛ كالقعود والضحك في زيد، وأن يرتفعا عنه؛ كقيامه مُمسِكاً عن الضحك.

والضدان لا يجتمعان في محل واحد؛ كالحركة والسكون في زيد، وقد يرتفعان معاً بانعدام محلهما.

والنقيضان لا يجتمعان في محل واحد؛ كالوجود والعدم، ولا يرتفعان.

والعدم والملكة لهما حكم النقيضين كالإيجاب والسلب، ولذا جعل المحققون كما مر أقسامَ التقابل أربعة.

والمتضايفان لهما حكم الضدين اعتباراً بوجود التضايف الذهني؛ إذ لا وجود له في الخارج على الأصح[1] عندنا، خلافاً لمن ذهب إلى وجود الأعراض النسبية خارجاً.

والعرضان المتماثلان يمتنع اجتماعها في محل واحد عندنا - خلافاً للمعتزلة - لأن العرضين إذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب المحل؛ لأن قيامهما به ووجودهما فيه تبع لوجوده، فإذا اتحدت الماهية وما يتبعها من الهوية ارتفعت الإثنينية.

الثالث: نقل الآمديُّ عن بعض الأصحاب أنه يُشترط في كلٍّ من المتخالفين والمتماثلين التغاير، ونقل عن ظاهر مذهب القاضي عدم اشتراطه في التخالف، قال السعد: ففي التماثل أَولى[2].

وينبني على هذا الخلاف صحة إطلاق التخالف والتماثل على صفاته تعالى وعدمها؛ فعلى الأول: لا يصح، وعلى الثاني: عكسه.

الرابع: اعلم أن قدماء المعتزلة - كالجبائي وابنه أبي هاشم - ذهبوا إلى أن المماثلة هي المشاركة في أخص صفات النفس؛ فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته إياه في الناطقية فقط.

وذهب المحققون من الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية؛ كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو، ومِن لازم الاشتراك في الصفة النفسية

---

(1) في (ب): (على الصحيح).

(2) شرح المقاصد (144/1) وفيه: وقد يتوهم من ظاهر عبارة «المواقف» أن التغاير شرط في التماثل والاختلافِ البتةَ، فمن يصف الصفات به يصفها بهما، ومَن لا فلا.

أمران: أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع، وثانيهما: أن يسُدَّ كلٌّ منهما مسدّ الآخر وينوب الآخر منابه، فمن ثَمَّ يقال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب[1] ويمتنع، أو موجودان يسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر. والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى؛ ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل.

ونسب إلى الأشعري: أنه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه. واعترض بأنه لا تعدد حينئذ، فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا: زيد مثل عمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسدّ مسدّه وإن اختلفا في كثير من الأوصاف، وفي الحديث: «الحنطة بالحنطة مِثلاً بمِثل»[2]، وأراد به الاستواء في الكيل، دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها.

ويمكن أن يجاب بأن مراده التساوي في الوجه الذي به التماثل، حتى إن زيداً وعمراً لو اشتركا في الفقه، وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر، صح القول بأنهما متماثلان فيه، وإلا فلا يخالف مذهب الماتريدي[3].

ص: (شَرِيكٍ مُطْلَقاً).

(ش) فيه حرف عطف مقدّر لضرورة الشعر، والمعطوف عليه: (ضدّ)، أي: حال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن شريك له تعالى في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله لما مرَّ، وهذا معنى الإطلاق هنا.

وبرهانه: برهان وجوب الوحدانية له تعالى.

تتمة

مجيء (فعيل) بمعنى (المُفاعِل)، كـ(شريك) بمعنى (المُشارِك) كثير في اللغة؛ منه: خليل، ونديم، وخليط، وجليس، بمعنى مخالل، ومنادم، ومخالط، ومجالس.

ص: (وَوَالِدٍ كَذَا الْوَلَدْ وَالَاصْدِقَا).

(ش) عطفٌ على (ضدّ) أي: وحال كونه تعالى منزّهاً عن والد، أي: لا يجوز أن يكون تعالى منفصلاً عن حيوان آخر، أباً كان أو أُمّاً؛ لصدق الوالد بهما.

---

(1) في (ج): (يجوز).

(2) أخرجه البخاري (1955) ومسلم (1584).

(3) انظر «روح المعاني» (19/25).

وقوله: (كذا الولد) أي: ويجب أن يكون تعالى منزّهاً عن الولد كتنزهه عن الوالد؛ فلا يجوز أن ينفصل عنه حيوان آخر. وكذا يجب له تعالى تنزّهُه عن التولّد أيضاً، وهو كونه تعالى كائناً عن غيره وهو غير حيوانٍ؛ ككون الدود عن الماء الراكد زمن الصيف.

و(الاصدقا) بدرج الهمزة عطفاً على (ضدّ)، أو على (الولد) جمع صديق، بمعنى مصادق، سمي بذلك لصدقه في ودّه ومحبته، وهو معدوم اليوم إلا قليلاً، وهو من يكون معك في الحق، ويضر نفسه لجلب النفع إليك عند تعارض الأمرين، ومن يجمعُ شَمْلَكَ بتشتيت شمله عند ذلك أيضاً.

وبرهان الجميع: برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث، والأصل القاطع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى: الآية (11)، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ سورة الإخلاص: الآيات (1 - 2 - 3 - 4).

تنبيهان

الأول: لا شك في تداخل مباحث التنزيهات؛ إذ التعرض لوجوب الوجود مغنٍ عن التعرض لكل ما بعده إلى هنا، والتعرض لوجوب القِدم مغنٍ عن التعرض لوجوب البقاء، والتعرض لهما مغنٍ عن التعرض لوجوب مخالَفته للحوادث، ووجوب مخالَفته للحوادث مغنٍ عن متعلّق (منزّهاً) بتمامه؛ إلا أنه قصد اقتفاء أثر القوم في التعرض للمذكورات وإن تداخلت؛ قضاءً لحقِّ وجوب التنزيه بمزيد البيان والتفصيل، وتصريحاً بالردّ على المجسِّمة وسائر فِرَق الطغيان، بأبلغ وجه وأصرح تبيان!!

الثاني: منع كثير من المتكلمين من إطلاق الماهية عليه تعالى؛ لأن معناها المجانسة، وهي المشاركة في الجنس والفصل؛ يقال: ما هذا الشيء؟ أي: من أيِّ جنس هو، وما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى من أنه كان يقول: (إن لله ماهية لا يعلمها إلا هو)، فلا يصح عنه؛ إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقله عنه أحد من أصحابه العارفين بأقواله، بل لو ثبت حُمِل على أن مراده أنه تعالى يعلم ذاته بالمشاهدة، لا بدليل أو

خبر، أو أن له اسماً لا يعلمه غيره فإن (ما) قد يسأل بها عن الاسم نحو: (ما اسمك؟)[1] كما أوضحناه بالأصل.

مبحث في صفات المعاني

1- صفة القدرة

ص: (وَقُدْرَةٌ).

(ش) اعلم أنه لا خلاف بين الناس في وصفه تعالى بالسُّلُوب والإضافات والأفعال؛ ككونه تعالى واحداً، وليس في جهة، وعليّاً، وعظيماً، وقبلَ كل شيء وبعدَه، وأوّلاً، وآخراً، وقابضاً، وباسطاً؛ إذ لا تقتضي ثبوت صفات له تعالى.

وأما الصفات الثبوتية - وهو القسم الثالث الذي شرع فيه الآن - فاختلف الناس فيها؛ فأثبتها أهل الحق، وذهبوا إلى أن له تعالى صفاتٍ أزليّةً زائدةً على الذات، فهو عالم وله علم، وقادر وله قدرة، وحي وله حياة...إلخ، مع اختلاف في بعضها وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض؛ لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم أن يقال: صفاته تعالى قديمة وإن كانت أزلية، بل يقال: هو قديم بصفاته، وآثروا أن يقال: هي قائمة بذاته، أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه أو معه أو مجاورةٌ له أو حالّةٌ فيه؛ لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضاً ولا مَلَكات.

وذهب أكثر أهل الضلال كالفلاسفة والمبتدعة إلى نفيها، وقول بعض المعتزلة: الواجب حي عالم قادر بذاته، وبعضهم: هو على أخص صفاته، وبعضهم: هو عالم حي قادر لا لذاته ولا لعلل، راجع في الحقيقة إلى نفيها.

قال السعد: وليس النزاع في العلم والقدرة اللذيْن هما من جملة الكيفيات والمَلَكات؛ لما صرح به أئمتنا - رحمهم الله - من أنه تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعَرَض ولا مستحيلة البقاء، وأنه تعالى عالم وله علم أزلي شامل لجميع الأشياء، ليس بعَرَض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري، ولا مكتسَب، وكذا سائر الصفات الثبوتية؛ وإنما النزاع في أنه كما للعالِم منا علمٌ هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل

---

(1) انظر «شرح المقاصد» (68/2).

للواجب الصانع للعالَم علمٌ هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى زائدة عليه، وكذا جميع الصفات؟

وأنكره الفلاسفة والمعتزلة، زعماً من المعتزلة أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلّق بالمعلومات عالِماً، وبالمقدورات قادراً، إلى غير ذلك.

وقلنا نحن: نعم، للنصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصفات دلالة لا تقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ سورة النساء: الآية (168)، وقوله: ﴿أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ سورة هود: الآية (14)، أي: ملتبساً بعلمه، بمعنى أنه تعلّق علمه بنزوله، فنزل مقارناً لتعلّق العلم به؛ لئلا يلزم كون العلم مُنزلاً، وكقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ سورة البقرة: الآية (165)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ سورة الذاريات: الآية (58)، إلى غير ذلك، ولأن الله تعالى عالم، وكل عالم فله علم؛ إذ لا يعقل من العالِم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره، ولأن للّه تعالى معلوماً، وكل من له معلوم فله علم؛ إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلّق به العلم.

فإن قلت: سلّمنا أن له تعالى عِلْماً، لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائداً عليها، وكذا سائر الصفات بناء على ما يدعيه المعتزلة؟ قلنا: لأنه يلزم منه محالات:

أحدها: أن لا يكون حمل تلك الصفات على الذات نحو (الله عالم) مفيّداً، بل بمنزلة قولنا: الإنسان بشر، والذات ذات، وذات العالِم عالِم، والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً؛ لأنها كلها نفس الذات، فينتظم القياس هكذا: العلم هو الذات، والذات هو القدرة؛ لأن القدرة إذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورةً، فينتج من الشكل الأول: العلم هو القدرة، وكذا الباقي.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالِماً، قادراً، حياً، سميعاً، بصيراً بعد جزمه بثبوت الواجب بالدليل من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان؛ لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاته، قائماً بنفسه، صانعاً للعالَم، معبوداً للعباد، حيّاً، قادراً، سميعاً، بصيراً إلى غير ذلك من الكمالات، وليس كذلك

وفاقاً، بل صرَّح الكعبي من المعتزلة بأن من زعم أن علم الله تعالى يُغْبَد فقد كفر[1]. **وله بالأصل - كفساد مذهب الفلاسفة - زيادات كثيرة.**

وإنما قدّم هذا القسم على القسم الرابع - وهو الصفات المعنوية - لتوقفها عليها اشتقاقاً وتحققاً؛ إذ العالِم مثلاً مشتق من العلم، وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها، وبعضهم قدَّمها للاتفاق عليها، ولأنها دلائل على صفات المعاني، وهي عندهم عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف توجب له حكماً، كقيام العلم بالذات الموجِب لها كونَها عالِمة.

إذا علمت هذا، فقوله: (وقدرة) معطوف على (الوجود) أي: وواجب له تعالى قدرة، وتنوينها للكمال، وعُبِّرَ عنها بالقوّة في الكتاب والسنة واللغة، وهي عرفاً كما قال السعد: صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلّقها بها. اهـ بمعنى أن الذات الواجبة الوجود القائم بها صفة القدرة القديمة تؤثر في الممكنات، إيجادها وإعدامها، على وفق ما تعلّقت به إرادتها.

وأحسن منه قول بعض المتأخرين: صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة.

وإنما وجبت له تعالى؛ لأنه صانع قديم له مصنوع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب، وإلا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول، وقد نبهنا فيما سلف على وجوب استناد جميع الحوادث إليه تعالى بالاختيار، وأيضاً لو لم يتصف الباري بها لاتصف بنقيضها وهو العجز، وهو محال، فالملزوم كذلك. **وفي الأصل أدلة كثيرة.**

2- صفة الإرادة

ص: (إِرَادَةٌ)

(ش) أي: ومن صفات المعاني الواجبة له تعالى: (إرادة)، فهو معطوف على الوجود بحرف عطف مقدَّرٍ حُذف للضرورة.

واعلم أن الخلاف في معنى إرادته تعالى كثير، والقول في تفصيله شهير، مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على القول بأنه تعالى مريد:

---

(1) «شرح المقاصد» (74/2).

فعند الجُبّائية: هي صفة زائدة قائمة لا بمحلّ.

وعند الكرّامية: صفة حادثة قائمة بالذات.

وعند ضرار[1]: نفس الذات.

وعند النجار[2]: هي كون الفاعل ليس بمُكرَه ولا ساهٍ.

وعند الكعبي: إرادته لفعله علمُه به، ولفعل غيره أمرُه به.

وعند محققي المعتزلة: هي العلم بما في الفعل من المصلحة.

وعند الحكماء والفلاسفة: هي العلم بالنظام الأكمل.

والحقُّ عندنا كما قال السعد: أنها صفة شأنها التخصيص، قديمة، زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية[3]؛ لأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض، مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بدّ أن يكون لصفة شأنها التخصيص؛ لامتناع التخصيص بلا مخصِّص، وامتناع احتياج الفاعل في فاعليته إلى أمر منفصل، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات، شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر.

وينبِّهُ على مغايرتها للقدرة: أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها، وللعلم: أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما في الفعل من المصلحة، أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابق على الإرادة، والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها.

وإنما قلنا: (ينبه) لأنه قال: الحقُّ أنَّ مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية.

تتمة

مذهب أهل الحق: أن كل ما أراده الله سبحانه فهو كائن، وكل كائن فهو مراد له تعالى وإن لم يكن مرضياً له ولا مأموراً به، وهذا ما اشتهر عن السلف: (ما شاء الله

---

(1) ضرار بن عمرو الكوفي، ويعرف أصحابه بالضرارية.

(2) الحسن بن محمد النجار، ويعرف أصحابه بالنجارية، توفي في خلافة الرشيد.

(3) شرح المقاصد (95/2).

كان، وما لم يشأ لم يكن).

وخالفت المعتزلة في الأصلين ذهاباً إلى أنه أراد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة ولكن ما وقع مرادُه، ووقع منهم الكفر والمعاصي ولكن ما أرادها، وسيأتي الردّ عليهم.

مبحث

في الفرق بين الإرادة وكل من الأمر والعلم والرضا

ص: (وَغَايَرَتْ أَمْراً وَعِلْماً وَالرِّضَا كَمَا ثَبَتْ).

(ش) يعني: أن صفة الإرادة مغايِرة للأمر، ومغايِرة للعلم، ومغايرة للرضا مغايَرةً كالمغايرة الثابتة عند العقل في كونها بالضرورة. والمذكور عند بعض القوم في صورة الاستدلال على ذلك تنبية كما مر.

وخالف في الأول والثاني الكعبي ومعتزلة بغداد حيث قالوا: إن إرادته تعالى لفعله: هي علمه به، أو كونه غير مكرَهٍ ولا ساهٍ، ولفعلِ غيره: هي أمْرُه به، حتى إن ما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له. وهو مردود:

- أمّا أوّلاً: فلا خفاء في أن هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب مُرِيداً وفاعلاً بالاختيار والقصد، فهو خلاف مذهبهم.

- وأما ثانياً: فهو مخالف للنصوص الدالة على أن إرادته تعالى تتعلّق بشيء دون شيء، وفي وقت دون وقت، وعلمُه تعالى وكونُه غيرَ مُكْرَه ولا ساهٍ نِسبتُه إلى الموجودات كلها على حدّ سواء، لا اختصاص لبعضها به عن بعض.

- وأما ثالثاً: فلأنه قد أمر العباد بما لم يشأه منهم، وتقدير هذا الثالث من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى أمر بما علم امتناعه، كأمره بالإيمان من عَلِم موته على الكفر كإبليس ووزيَريه أبَوي جهل ولهب، والممتنع غير مراد اتفاقاً.

وثانيهما: أن الأمر لو كان هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها؛ لأن الإرادة تخصيصُ الفعل بحال حدوثه، وإذا لم يوجَد الفعل لم يحدث، فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه.

وأما الثالث فخالف فيه بعضهم ففسره بالإرادة، ورُدَّ بأن الحقَّ: أن الرضا تركُ

الاعتراض، كما أن المحبة: إرادة لا تتبعها تَبِعَة، والإرادة تتعلّق بما يتوجه على فاعلها الاعتراض به والتبعة كالكفر، وبما لا يتوجَّه عليه به الاعتراض كالإيمان، على أن بعضهم فسَّر الرضا بأنه إرادة من غير اعتراض، فهو أخص من مطلق الإرادة.

تنبيه

المراد بالأمر هنا الأمر النفسي، وهو اقتضاء فعل غير كفّ، مدلول عليه بلفظ غير نحو (كُفّ)، فتناول الاقتضاءَ بمعنى الطلب الجازم وغيره إذا كان غير (كُفَّ)، وكذا إذا كان كَفّاً مدلولاً عليه بـ(كُفَّ) ومرادفه كـ(اتركْ) و(ذَر) و(دَع) بخلاف الكف المدلول عليه بغير ذلك؛ كـ(لا تفعل)، وأمّا مغايرتها للأمر اللفظي ففي غاية الظهور.

3- صفة العلم

وَعِلْمُهُ وَلَا يُقَالُ مُكْتَسَبْ فَاتْبَعْ سَبِيلَ الْحَقِّ وَاطْرَحِ الرِّيَبْ

ص: (وَعِلْمُهُ وَلَا يُقَالُ مُكْتَسَبْ، فَاتْبَعْ سَبِيلَ الْحَقِّ وَاطْرَحِ الرِّيَبْ).

(ش) هذا معطوف أيضاً على الوجود، يعني أنه يجب له سبحانه صفة العلم: وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلّقها بها، أي: يجب أن تكون الذات القائمة هي بها عالِمة بكل ما يمكن علمه، موجوداً كان أو معدوماً، محالاً كان أو ممكناً، قديماً كان أو حادثاً، متناهياً كان أو غير متناهٍ، جزئياً كان أو كلّياً، مركَّباً كان أو بسيطاً.

والمشهور من استدلال المتكلمين على إثبات العلم صفةً له تعالى وجهان:

أحدهما: أنه تعالى فاعل فعلاً محكَماً متقَناً، وكل من كان كذلك فهو عالم.

أمّا الكبرى: فضرورية؛ ويُنبّه عليها: أن كل من رأى خطوطاً مليحة أو سمع ألفاظاً فصيحة تعبّر عن معانٍ دقيقة وأغراض صحيحة علِم قطعاً أن فاعلها عالِم.

وأما الصغرى: فلِما ثبت من أنه خالق للعالم بأسره، الأفلاك والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنبات وأصناف الحيوانات، على اتساق وانتظام وإتقان وإحكام تحار فيه العقول والأفهام، ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد به علم الهيئة، وعلم التشريح، وعلم الآثار العلوية والسفلية، وعلم الحيوان والنبات، مع أن الإنسان لم يؤتَ من العلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى الكُنْه سبيلاً، فكيف إذا ترقّى إلى عالَم الروحانيات من الأرضيات والسماويات، وإلى ما يقول به

الحكماء من المجرّدات؟ ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة: الآية (168).

وثانيهما: أنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار - كما مر - ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود؛ لاستحالة توجّه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم، وإتقان النحل مساكنَها والعناكب بيوتَها شاهد على ثبوت علم مُلهِمها؛ إذ هو الخالق ذلك فيها والمُقْدِر لها عليه.

والوجه الثاني في الاستدلال أقوى من الأول؛ لما يَرِد عليه من أنه يجوز أن يوجد الباري موجوداً تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة، فإن أجيب عنه بأنّ إيجاد مثل ذلك الموجد وإيجاد القدرة فيه يكون فعلاً محكماً فيكون موجده عالماً قادراً، قلنا: لا يتمّ إلا ببيان أنه قادر مختار؛ إذ الإيجاب[1] بالذات من غير قصد لا يدل على العلم، فيرجع طريق الإتقان إلى طريق العلم، والله أعلم.

وقوله: (**ولا يقال مكتسب**) معناه: ولا يجوز شرعاً أن يطلق على علمه تعالى بالمعنى السابق أنه مكتسب؛ لأنه إما الحاصل عن النظر والاستدلال كما هو الغالب عرفاً، وإما ما تعلّقت به القدرة الحادثة كما هو معناه الأصلي، وكلاهما يقتضي الحدوث، وهو محال عليه تعالى، وما أوْهَم ذلك يجب تأويله بما يليق به محل الإطلاق كما أشرنا إليه بالأصل.

تنبيه

يفهم من هذا امتناع إطلاق الضرورة على علمه بالأحرى، وهو ما قدّمناه عن السعد صدرَ المبحث.

وقال المقترَح[2]: الضروري يطلق على أربع معان:

---

(1) في (ب): الإيجاد.

(2) مظفر بن عبد الله، تقي الدين، عرف بالمقتَرَح لحفظه «المقترح» في المصطلح، فقيه شافعي مصري، توفي سنة (612هـ). طبقات الشافعية (372/8) الأعلام (256/7).

أحدها: ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة، ونقيضه المكتسب، وهو المقدور بها، وهو بهذا المعنى لا يختص بالعلم، بل يقال: حركة ضرورية، أي: غير مقدورة بالقدرة الحادثة، كما يقال: علم ضروري.

وثانيها: ما علم بغير دليل.

وثالثها: ما علم من غير تقدم نظر. وهذان مختصان بالعلوم.

ورابعها: علم قارنه ضرورة وحاجة، كعلم الإنسان بألمه وجوعه. اهـ

ومنه تعلم: أن العقل إنما يحيل على العلم الأزلي اتصافَه بالضرورة بالمعنى الأخير، وأما الإطلاق فممتنع شرعاً مطلقاً للإيهام، كما امتنع إطلاق البديهي عليه لذلك؛ إذ المتبادر منه أنه مِن: بَدَهَ الأمرُ النفسَ، إذا طرقها من غير سبق شعور به، وهو عليه تعالى محال.

وقوله: (فاتبع...إلخ) تكملةٌ.

4- صفة الحياة

حَيَاتُهُ كَذَا الْكَلَامُ السَّمْعُ ثُمَّ البَصَرُ بِذَا أَتَانَا السَّمْعُ

ص: (حَيَاتُه)

(ش) هذا معطوف أيضاً على (الوجود) أي: وممّا يجب له سبحانه وتعالى: صفة الحياة القائمة بذاته سبحانه.

قال السعد: وهي صفة أزلية تقتضي صحة العلم. قيل: وبهذا فسرها جمهور أهل السنة والمعتزلة؛ إذ لو لم تكن صفة تقتضي الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحاً بلا مرجِّح، ونُقِضَ إجمالاً: بأنه لو كان صحيحاً لزم أن يكون اختصاص ذاته تعالى بهذه الصفة لصفة أخرى، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، فيلزم التسلسل.

وأجيب: بأن ذاته تعالى كافية في هذا التخصيص والاقتضاء.

قلت: وبهذا يناقش في الملازمة من أصلها.

وذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته تعالى عين صحة اتصافه بالعلم والقدرة، فليس هنالك إلا الذات المستلزمة للعلم والقدرة.

ودليل وجوبها له تعالى: وجوب اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها، إذ لا يتصور قيامها بغير الحي.

5- صفة الكلام

ص: (كَذَا الْكَلَامُ السَّمْعُ ثُمَّ الْبَصَرْ بِذَي أَتَانَا السَّمْعُ).

(ش) اعلم أنه كما قال السعد: لا خلاف لأرباب المِلل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً، وإنما اختلفوا في معنى كلامه:

- فقال أهل السنة: هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت.

- وقالت الحشوية وطائفة سمّت أنفسها بالحنابلة: كلامه تعالى هو الأصوات والحروف المتوالية المرتبة وإنها قديمة.

- وقالت الكرّامية: كلامه: قدرته تعالى على التكلم، وهي قديمة، وقوله هو الحروف المسموعة وهي قائمة بذاته تعالى، وقوله حادث لا محدَث.

- وقالت المعتزلة: كلامه هو الحروف والأصوات، وهي حادثة وغير قائمة بذاته. فمعنى كونه تعالى متكلماً عندهم: أنه خالق الكلام في بعض الأجسام، لا أنه قام به الكلام.

والحاصل: أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان: أحدهما يُنْتِجُ قِدَم كلام الله تعالى، وهو أنه من صفات الله تعالى وهي قديمة، والآخرُ: حدوثَه، وهو أنه من جنس الحروف والأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم كافّة إلى القدح في أحد القياسين ومنْع بعض المقدمات ضرورةَ امتناع اجتماع النقيضين؛ فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرامية كونَ كل صفة قديمة، والأشاعرة كونَه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كونَ المتنظِم من الحروف حادثاً، ولا عبرة بكلام الحشوية لمخالفته للضرورة، ولا بكلام الكرامية لمخالفته للدليل، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في الحقيقة عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأن القرآن - مثلاً - هو المعنى النفسي أو هذا المؤلَّف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي، ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم.

إذا عرفت هذا، فمعنى كلام النظم: أنه تعالى وجبت له صفة الكلام بالسمع كما وجبت له الصفات السابقة بالعقل، فالتشبيه في مطلق الثبوت، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة - أي: للسكوت الباطني بألا يدبّر في نفسه الكلام مع القدرة على التكلم - وللآفة الباطنية بألا يقدر على ذلك كما في حال الخرس

والطفولية[1].

وقد تمسك أصحابنا على وجوب صفة الكلام له تعالى بالمعنى المذكور بوجهين:

- أحدهما: أن المتكلم: من قام به الكلام، لا من أوجده في محلّ آخر؛ للقطع بأن موجِد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحركاً، وأن الله سبحانه لا يسمى بخلق الأصوات مصوِّتاً، وأنَّا إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا قائم، نسميه متكلماً وإن لم نعلم أنه الموجِد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أنَّ موجِده هو الله تعالى، فتعين: أن الكلام صفة قائمة بذاته تعالى، وحينئذ فالقائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسي، أعني المنتظِم من الحروف المسموعة؛ لأنه حادث ضرورةَ أن له ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول، والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى، وإلا كان محلاً للحوادث، فتعين أن يكون هو المعنى النفسي؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام.

- وثانيهما: أن كل من يورِد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، وربما دلّ عليها أيضاً بالكتابة أو الإشارة، فتلك المعاني التي يجدها في نفسه وتدور في خَلَده، ولا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها، هي ما يسمى بكلام النفس وحديثها. وربما اعترف بها أبو هاشم وسماها بالخواطر.

هذا، والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام لله تعالى الدليلُ السمعي كما اختاره الناظم، وذلك إجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن الباري تعالى متكلم. ولا خفاء أنه شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس، حتىَّ كثيراً ما يقولون: في نفسي كلام أريد أن أقوله لك. وقال عمر يوم السقيفة: (زورت في نفسي مقالة أريد أن أقدمها بين يدي أبي

---

(1) شرح المقاصد (99/2).

بكر[1]، وقال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفي التنزيل: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ سورة المجادلة: الآية (8)، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم، وأنه لا معنى للمتكلم إلا من قامت به صفة الكلام، وأن الكلام نفسي وحسي، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعالى.. تعيَّن النفسي، ولا يكون إلا قديماً لما مرّ.

تتمة

استدل القوم على مغايرة الكلام النفسي للعلم: بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه، بل قد يعلم خلافه، وعلى مغايرته للإرادة: بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده عند قصد إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره عند اللوم على تأديبه. وفي الشرح مهمات نفيسة.

6 و7- صفتا السمع والبصر

وقوله: (السمع) ثم (البصر) معطوفان على (الكلام) بتقدير حرف العطف مع السمع، حذف منه لضرورة النظم، يعني: وكذا يجب له تعالى صفتا السمع: وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلّق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً، لا عن طريق التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ولا وصول هواء؛ والبصر: وهو صفة أزلية تتعلّق بالمبصرات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تامّاً لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول شعاع.

و(ثم) في كلامه بمعنى (الواو).

وقوله: (بذي أتانا السمع) أي: دليله، والإضافة بيانية، و(السمْع) بمعنى المسموع، واسم الإشارة فيه عائد على الكلام والسمع والبصر، وقدّمه على عامله - وهو (أتى) - للضرورة.

- ومعنى إتيان السمع بها: وروده بإطلاق مشتقاتها عليه تعالى، والأصل في

---

(1) أخرجه البخاري (6442).

الإطلاق الحقيقة، وخصوصاً مع التوكيد بالمصدر؛ قال جل ذكره: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ سورة النساء: الآية (164)، وفي آية: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ سورة الشورى: الآية (11)، إلى غير ذلك.

وأما السنة، فعن البحر حدِّث[1]، مع انعقاد إجماع أهل الملل والأديان، بل جميع العقلاء في سائر العصور والأزمان، على أنه تعالى متكلم وسميع وبصير، وإطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ووجوب قيام صفة الشيء به، وقيام الدليل على مغايرة الكلام للعلم والإرادة.

وأما إثبات هذه الصفات الثلاث بالدليل العقلي - بأن يقال: هي أوصاف كمال، فيجب اتصافه تعالى بها، وإلا لاتصف بأضّادها، فيكون ناقصاً، لأنه قد فاته الكمال، وفوت الكمال نقص - فضعيف لعدم تمامه، ولو تم فيها لقُبل، ألا ترى أن تلك الصفات لم يثبت كونها كمالاً إلا في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك؛ ألا ترى أنّ اللذة والألم في الشاهد كمال، وعدمهما فيه نقص، وهما ممتنعتان على الله تعالى؛ لأنهما من عوارض الأجسام وتوابع المزاج، وذاته جل وعلا لم تعرف حقيقتها بالكُنْه حتى يُعلم أن هذه الأوصاف كمالات في حقه تعالى يصح اتصافه بها، بحيث يلزم أنه إذا لم يتصف بها أن يتصف بأضدادها، وإنما يعرف من صفاته جل وعلا ما دلت عليه أفعاله، فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع، فإن لم يرد الشرع بشيء وجب الوقف، ولا شك أن السمع ورد بهذه الصفات الثلاث كما ذكرناه، فوجب قبولها والقول بها. وتسمعُ بعد هذا عند قوله: (حي) إلى آخره مزيدَ بيان يتعلّق بهذا المبحث.

تنبيه

قيل: في إثبات الكلام بالدليل السمعي دور؛ إذ يلزم توقفه على صدق الرسول الآتي به، وهو على المعجزة، وهي على ثبوت الكلام بناء على أن دلالتها على صدق الرسول وضعية كما اختاره البعض لتنزّلها منزلة قوله: (صدق عبدي في كل ما يبلغ عني)، وذلك دور.

---

(1) أي: أن أحاديثه ﷺ تفيض بهذه الأدلة كثرةً، من ذلك قوله ﷺ: «اربعوا على أنفسكم - أي أشفقوا عليها - فإنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً، وإنما تدعون سميعاً بصيراً» أخرجه البخاري (2830).

وأجيب باختيار أنها عقلية أو عادية، وعلى تسليم أنها بمنزلة الوضعية، فلنا أن نمنع أن المنزَّل منزلة الشيء يجب أن يعطى سائر أحكامه.

وفي النظم في (السمع) صنعة الجناس التام اللفظي والخطي.

مبحث

في الخلاف في صفة الإدراك

ص: (فَهَلْ لَهُ إِدْرَاكٌ أَوْ لَا خُلْفُ، وَعِنْدَ قَوْمٍ صَحَّ فِيهِ الْوَقْفُ).

(ش) يعني أن العلماء اختلفوا في صفة له تعالى زائدة على العلم والسمع والبصر تسمى الإدراك، تتعلّق بالملموسات والمشمومات والمَذوقات من غير اتصال بمحالّها ولا مماسّة ولا تكيُّف بكيفياتها؛ فقيل بثبوتها له تعالى ، وقيل بانتفائها عنه تعالى، وقيل بالوقف عنها.

* فذهب إلى الأول القاضي وإمام الحرمين ومن وافقهما، فقالوا: إن الإدراكات المتعلّقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها؛ للتفرقة الضرورية بينهما، وأيضاً هي كمالات، وكل حي قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وهي نقص؛ لأن معها فَوتَ كمال، والنقص في حقه تعالى محال، فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام، ولهذا أجمعوا على امتناع إطلاق لفظٍ مشتقٍّ من الشم أو الذوق أو اللمس عليه تعالى لإيهامه الاتصال والتكيف، مع أنّ الشمّ والذوق واللمس فينا ليست نفس الإدراكات، ولا الإدراكات من لوازمها العقلية، وإنما هي أسباب عادية لها يخلقها الله تعالى عندها بمحض اختياره، ولهذا كثير ما يقال: شَمِمت التفاحة فلم أجد لها ريحاً، وذُقتها فلم أجد لها طعماً؛ فلو لم تكن هذه المدركات زائدة على الإدراك كان هذا اللفظ متناقضاً.

* وذهب إلى الثاني جماعة من الأئمة؛ لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلّقاتها تلازماً عقلياً، فلا يتصور انفكاكها عنه، والاتصال مستحيل عليه تعالى، واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم؛ ولأن إحاطة العلم بمتعلّقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بها سمع ولا دلَّ عليها فعله تعالى؛ ولأنه لا يلزم من كونها كمالات في الشاهد أن تكون في الغائب كذلك، ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها فاسدة؛

لمنافاة العلم لتلك الأضداد، وقد وجب اتصافه به تعالى؛ ولأنه لم يُسمَع إطلاقُ (المدرِك) عليه تعالى، كما لم يُسمَع إطلاق الشامّ ونحوه عليه سبحانه.

* وذهب إلى الثالث المقترَح وابن التلمساني[1] وبعض المتأخرين؛ لتعارض أدلة الإثبات والنفي، وهو أسلم وأصح من الأولين كما صرّح به المقترَح، والله أعلم.

وقوله: (خُلْف) مبتدأ خبره محذوف، أي: في جوابه خلف[2]، و(عند) متعلّق بـ(صحّ) أي: وصح عند قوم فيه - أي الإدراك - الوقفُ.

وهنا ذكرنا ما زيد في الصفات الذاتية بالأصل، ومن ذلك ما ورَد به ظاهر القرآن والسنة وامتنع حمله على معناه الحقيقي في حقه تعالى؛ كقوله سبحانه: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ سورة طه: الآية (5)، ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سورة الفتح: الآية (10)، ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ سورة الرحمن: الآية (27)، ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ سورة طه: الآية (39)، وفي الحديث: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»[3]؛ فنُقل عن الأشعري: أن كلّاً من هذه الأمور صفة ذاتية له تعالى زائدة على الذات لائقة به تعالى تسمّى بذلك، لم نقف على حقيقتها.

والحقُّ ما سيأتي في النظم إشارةً إليه، وهو رأي الجمهور، والمعروف في النقل عن الأشعري أنها مجازات؛ فالاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد مجاز عن القدرة، والوجه مجاز عن الوجود، والعين مجاز عن البصر كما يعلم مما سيأتي في محلِّه.

---

(1) عبد الله بن محمد بن علي أبو محمد، شرف الدين التلمساني، فقيه أصولي شافعي، توفي سنة (644هـ)، الأعلام (125/4).

(2) وهذا الاختلاف في دليل الصفات الثلاثة السابقة، التي هي الكلام والسمع والبصر:
- فمن أثبتها بالدليل العقلي، أثبت هذه الصفة التي هي الإدراك.
- ومن أثبتها بالدليل السمعي، نفاها؛ لأنه لم يرد بها سمع. «تحفة المريد» (ص186).
والدليل العقلي ضعيف كما نص على ذلك الصاوي رحمه الله في «شرحه» (ص186) لأنه لا يلزم من كونها كمالاً في حق الحوادث كونها كمالاً في حق القديم.

(3) أخرجه الترمذي (2140) وابن ماجه (3834).

مبحث

في الصفات المعنوية

ص: (حَيٌّ، عَلِيمٌ، قَادِرٌ، مُرِيدُ، سَمِعٌ، بَصِيرٌ، مَا يَشَا يُرِيدُ، مُتَكَلِّمٌ)

(ش) هذا هو القسم الرابع من أقسام الصفات على ما قاله بعضهم، وهو الصفات المعنوية، وهي سبع صفات أيضاً منسوبة للسبع المعاني السابقة، ولم أذكرها على أنها من الصفات الزائدة على ما سبق كما فعل البعض؛ لأن عدَّ هذه الصفات مما يجب له تعالى زيادة على صفات المعاني إنما يتمشَّى على قول مثبتي الأحوال، جمع حال: وهي صفة لا موجودة ولا معدومة ولا تقوم إلا بموجود؛ كالعالِمية التي صار بها العالِمُ عند قيام صفة العلم به عالِماً، والقادِرية التي صار بها القادرُ عند قيام صفة القدرة به قادراً؛ ضرورة ربط الذات بالصفات لما بينهما من التغاير.

والصحيح عندنا: أنه لا حال كما هو مختار المحققين كابن السبكي في «جمع الجوامع»، بل إنما عدَدت هذا القسم بعد عدِّي صفات المعاني لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف ردّاً على بعض فِرق الضلال حيث جوَّزوا في بعضها عدمَ قيامه بالموصوف، كالكلام والإرادة، وحيث نفوا زيادة صفاته على ذاته، وعلى هذا: فهي هنا بمنزلة النتيجة لما قبلها، غايته حذف الفاء مع المبتدأ للضرورة، فكأنه قال: حيث وجبت له الحياة والعلم والقدرة...إلخ، فهو حي وعليم وقدير...إلخ، إذ الصفة يجب قيامها بالموصوف.

دليل كونه تعالى حياً سميعاً بصيراً

هذا، وقد رأينا هنا أن نجمع دليل وجوب كونه تعالى حياً وسميعاً وبصيراً؛ لوقوعها في كلامهم كذلك، فنقول: ثبت في الكتاب والسنّة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى حيّ وسميع وبصير، واتفقت كلمة جميع أهل الأديان والملل، بل جميع العقلاء على ذلك.

وقد يستدل على كونه حياً: بأنه عالم قادر، وكل عالم قادر حيٌّ بالضرورة.

وعلى السميع والبصير: بأن كل حيٍّ يصحّ كونه سميعاً وبصيراً، وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل؛ لبراءته أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان.

وعلى الكل: بأنها صفات كمال قطعاً، والخلوّ عن صفة الكمال في حق من يصحّ اتصافه بها نقص، وهو على الله تعالى محال.

قال السعد: وهذا التقرير لا يحتاج إلى بيان؛ أنَّ الممات والصمم والعمى أضداد للحياة والسمع والبصر لا إعدام مَلَكات، وأن مَن يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها[1].

لا يقال: لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك؛ لامتناع السمع بدون المسموع والإبصار بدون المبصَر.

قلنا: ممنوع؛ لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلّقات حادثة، كالعلم والقدرة، وقد اتفق جمهور العقلاء على أنه سبحانه عالم، وقد مرّ من دليله عند صفة العلم ما يغني عن الإعادة.

وقد تمسك بعض القوم في إثبات كونه تعالى عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع، وهو مردود بأن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة، فيدور.

فإن أجيب بمنع التوقف - وسنده: أنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل (بكسر السين) عالماً - رُدَّ بأنه مكابرة وإن اتجه صحته في صفة الكلام على ما صرح به الإمام.

واعلم أن المشهور بين القوم أن القادر: هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، ومعناه: أن يكون متمكناً من الفعل والترك، أي: يصحّ أن يصدر كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة، وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم وقوعه، ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب؛ لأنه الذي يجب عنه الفعل نظراً إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً، ولا يصدق أنه إن شاء ترك، كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق.

وقد اختلفوا في الداعي، فمال الفخر الرازي إلى أنه من جنس الإدراكات، وهو إما العلم، أو الظن، أو الاعتقاد أن في الفعل مصلحة أو منفعة مثلاً. وذهب غيره إلى أنه من جنس الإرادة. وقيل: إنه نفس المصلحة والمنفعة. ورُدَّ بأنه لا يلزم في الداعي

(1) شرح المقاصد (97/2).

أن يكون مصلحة أو منفعة في نفس الأمر، إذ ربما تظن المفسدة مصلحة فيُقدم على الفعل[1].

وقد قدّمنا ما يعوّل عليه من دليل وجوب القدرة له تعالى عند قوله: (وقدرة).

وتمسّك بعض الأصحاب في إثبات كون الباري قادراً عالماً حيّاً بالإجماع وبالنصوص القطعية من الكتاب والسنة، وبأنّ القدرة والعلم والحياة ونحوها صفات كمال، وأضدادها من العجز والجهل والممات صفات حدوث ونقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنها، وبأنّ صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والإحكام عالم قادر بحكم الضرورة.

قال السعد: ومن كان طالباً للحق غير هائم في أودية الضلال ربما يستفيد من مجموع هذه الوجوه القطعَ واليقين بلا احتمال[2].

وقد مر الكلام في بحث الإرادة بما يغني عن الإعادة.

وكذا نقول في (متكلِّم)، وقد تواتر القول بأنه تعالى متكلم عن الأنبياء، وصدقهم ثابت مقطوع به بدلالة المعجزات، من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور.

قال السعد: وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مرّ في السميع والبصير، وهو أنّ عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام - أعني الحي القادر العالم - نقص واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال.

والمناقشة بمنع كونه نقصاً في الواجب وإن كان نقصاً في الشاهد، سيّما إذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت لا تقدح في أن المتكلم أكمل من غيره، ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، والله أعلم[3].

تنبيهان

الأول: بقولنا: (إن هذه الأمور ذكرت لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف لا لدلالتها على صفات مستقلة زائدة، بناءً على قول المحققين من نفي الأحوال) اندفع ما

---

(1) شرح المقاصد (79/2).

(2) شرح المقاصد (82/2).

(3) شرح المقاصد (99/2).

يقال في عطف (حي) وما بعده على (الوجود) بحرف عطف مقدّر، ومناقشة إيضاحها صيرورة التركيب هكذا: وواجب له حيّ، فيلزم وجوب الشيء لنفسه.

فإن قيل: المراد الحي من حيث حياته، وكذا ما بعده، أو يُجعل التقدير: إنه حي.

قلنا: فيلزم التكرار مع الصفات السابقة، مع عدم دليل على تقدير (أنه).

الثاني: ليس قوله: (ما يشا يريد) تكملة، بل هو إشارة إلى ترادف الإرادة والمشيئة، خلافاً للكرّامية حيث فرّقوا بينهما، فزعموا أن المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث، والإرادة حادثة متعددة بتعدد المرادات.

وإيضاح النظم أنّ معناه: كل ما يشاؤه الله فهو من حيث إنّه مشيء له مراد له، وكل ما يريده فهو من حيث إنّه مراد له مشيء له، والله أعلم.

مبحث في

أن الصفات ليست غير الذات ولا عينها

ص: (ثُمَّ صِفَاتُ الذَّاتِ لَيْسَتْ بِغَيْرِ أَوْ بِعَيْنِ الذَّات).

(ش) هذا جواب من جانبنا معشرَ أهل السنة القائلين بإثبات الصفات الحقيقية عن شُبهَةٍ هي أقوى شُبَه النافين لها، تقريرها: أن الصفات الوجودية:

- إما أن تكون حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوُّه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدورها عنه بالقصد والاختيار، أو بشرائط حادثة لا بدايه لها، والكلُّ باطل بالاتفاق.

- وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء، وهو كفر بإجماع المسلمين. وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر؟!

وإيضاح الجواب الذي أشار إليه: أنّ المحظور إنما هو تعدُّد القدماء المتغايرة، ونحن نمنع تغاير الذاتِ مع الصفات، والصفاتِ بعضِها مع بعض، فينتفي التعدّد؛ إذ لا يكون بدونه، فلا يلزم التكثّر والتعدد، ولا قِدم الغير، ولا تكثُّر القدماء.

ولو سُلِّم منعنا استلزام القول بأزلية الصفات للقول بقدمها لكونه أخص كما سلف، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ القول بتعدّد مطلق القديم كفر، بل إذا كان قدمه ذاتياً ولو سلِّم فإنما يمتنع تعدّد القدماء إذا كانت ذوات مستقلة، لا تعدّد ذات وصفات لها. والنصارى وإن لم يصرّحوا بذلك فقد لزمهم القول به من حيث أثبتوا الأقانيم الثلاثة

التي هي: الوجود والعلم والحياة، وسمّوا الأول بالأب، والثاني بالابن، والثالث بروح القدس، وزعموا أن أقنوم[1] العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوّزوا الانفكاك والانتقال على الصفات فكانت ذوات متغايرة، وإلا لزم قيام المعنى بنفسه حال الانتقال، وهو محال. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ سورة المائدة: الآية (73)، بعد قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ سورة المائدة: الآية (73)، شاهدُ صدقٍ على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة، فأين هذا القول من القول بإله واحد له صفات كمال نَطَقَ بها الكتاب ودلَّت عليها الأفعال، ليست عينه ولا غيره.

تنبيهات

الأول: اعترض على هذا الجواب بمنع توقف التعدد والتكثُّر على التغاير؛ للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعدِّدة متكثّرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل، وأيضاً: لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها، متغايرةً كانت أو غير متغايرة. اهـ

قلت: إنما يتوجه هذا المنع بناء على أن مرادهم أن عدم التغاير مستلزم لعدم التعدد مطلقاً، وهو ممنوع، لجواز أن يكون مرادهم أنه مستلزم لعدم التعدد المحظور كما هو فحوى كلامهم عند من له أدنى تأمل.

الثاني: لخص السعد الجواب عن أصل الشبهة بما نصُّه: الأَولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة، متغايرة كانت أم لا، لا ذات وصفات لها، وألا يُجتَرأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينَها ولا غَيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً به غير منفصل عنه، فليس كلُّ قديم إلهاً حتىَّ يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، وكونه تعالى فاعلاً بالاختيار عند القائل به إنما هو في غير صفاته على هذا القول.

---

(1) الأقنوم: الصفة.

لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية، ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرةُ إلى نفي غيريتها وعينيتها اهـ، وهو جيدٌ جداً لولا ما يوهمه إطلاق الإمكان على صفاته تعالى من تبادر الحدوث.

الثالث: الغَيران عرفاً: هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم.

فالغيرية: كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما بدون الآخر؛ أي: يمكن الانفكاك بينهما.

والعينية: هي الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه؛ كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات العلية، وبعض صفاتها مع بعض، ومن هنا يندفع ما اعترض به على الجواب الأول من أنه ملزوم لرفع النقيضين، وفي الحقيقة؛ للجمع بينهما كما أوضحناه بالأصل.

الرابع: لفظ (غير) في النظم غير منوّن لإضافته تقديراً إلى مثل ما أضيف إليه (عين) المعطوف بأو التي بمعنى الواو على (بغير) الواقع خبراً لليس، فهو مثل:

يـا مـن رأى عارضـاً يُـسَرُّ بـه ... بـين ذراعـي وجـبهة الأسـد[1]

و(ثم) للاستئناف مثل: ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ سورة البقرة: الآية (85).

واحترز بإضافة الصفات للذات عن السلبية؛ ك: ليس بمركب، والإضافية؛ ك: قبل العالم، والفعلية؛ كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة، فإنها غيرٌ، وعن النفسية؛ كالوجود، فإنها عينٌ.

---

(1) البيت للفرزدق وهو من شواهد سيبويه، والشاهد فيه حذف المضاف من الاسم الأول استغناءً عنه بالثاني، والتقدير: بين ذراعي الأسد وجبهته. ا.هـ انظر الكتاب (180/1) - مغني اللبيب (498/1).

مبحث

في تعلق الصفات

ص: (فقدرة بممكن تعلّقت بلا تناهي ما به تعلّقت، ووَحدة أوجب لها).

(ش) لما طوى ذيل مباحث الصفات شرع في نشر ما لها من التعلّقات، وما تتصف به من تعددات واتحادات، وأَورد الفاء الفصيحة منبهةً على شرط مقدر دخلت في جوابه؛ أي: إذا أردت معرفة تعلّقات هذه الصفات التي أحطت بها علماً على الوجه السابق.. فاعلم أن القدرة الأزلية يصح لها أن تتعلّق بجميع الممكنات التي لم تقم بالواجب واجبةً بوجوبه على ما عرفت آنفاً.

وتقدم أن المراد بالممكن: ما ليس بواجب الوجود ولا العدم، كلياً كان أو جزئياً، جوهراً كان أو جسماً أو عَرَضاً، تعلّق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أَبَوَي جهل ولهب، أو بوقوعه كوجود العالم:

وقيل: إنها لا تتعلّق بما تعلّق علمه تعالى بعدم وقوعه؛ لاستحالة وقوعه، وهي لا تتعلّق بمستحيل، وَرُدَّ بلزوم مثل ذلك فيما تعلّق علمه سبحانه بوقوعه لوجوب وقوعه، وهي لا تتعلّق بواجب، فيلزم ألا يكون لها متعلّق البتة؛ لعدم خروج الممكنات عن القسمين، على أن حجة الإسلام الغزالي وفق بينهما بحمل الأول على النظر لذات الممكن، والثاني على النظر لما تعلّق به العلم.

وشمل الممكنُ ما يصدر عن الفاعل الظاهري؛ إذ هو سبحانه الخالق له وإن كَسبه الفاعل كما يأتي في مباحث الأفعال، كما شمل الأَعدام والتُّروك الممكنة غير الأزلية على نزاع بيناه بالأصل في مبحث حدوث العالم، **الأصح منه**: عدم تعلّقها بها.

وخرج بالممكن الواجبُ والمستحيل، فليسا من متعلّقاتها؛ لأنها من الصفات المؤثرة، فما لا يقبل التأثر عنها لا يكون من متعلّقاتها، ولا عجز إلا فيما يكون متعلّقاً لها ثم لا تؤثر فيه، بل لو تعلّقت بهما لزم انقلابهما جائزين، ولزم صحة تعلّقها بإعدام محلها، وما وقع لابن حزم الظاهري فاسد يجب اجتنابه كما بيناه بالأصل، وذلك لتقديم (بممكن) على عامله المفيد للحصر، فكأنه قال: لا تتعلّق إلا بممكن.

ونكَّر (الممكنَ) مع إرادة التعميم للضرورة، على أن النكرة في الإثبات قد تعم عموماً شمولياً؛ مثل: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾ سورة التكوير: الآية (14) أي: كل نفس،

على أنك قد علمت ما يخصص هذا العموم بنوع منه، فالتنوين للنوعية، وهو ما لم يقم منه بالواجب واجباً بوجوبه، مع أنه يغني عن أخذ العموم من هنا تصريحه به في قوله: (**بلا تناهي ما به تعلّقت**) يعني: أن قدرة الله سبحانه غير متناهية المتعلّقات، أما بمعنى أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية أو بمعنى أنها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج إلى التعرض له، وأما بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلّقها على معنى تصور ممكن من الممكنات القابلة لتأثيرها، ولا يتصور تأثيرها فيه، فلأن ذلك عجز ونقص؛ ولأن كثيراً من المخلوقات أبدي كنعيم الجنان، وذلك بتعاقب جزيئات لا نهاية لها بحسب القوة والإمكان؛ ولأن المقتضي للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان على الراجح، ولا انقطاع لهما. وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن، بمعنى أنه يصح تعلّقها به مع أدلة عقلية أوردناها بالأصل.

والأَولى الاستدلال بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى إجمالاً؛ مثل: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ ﴾ سورة البقرة: الآية (284)، ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ﴾ سورة الفرقان: الآية (2)، وتفصيلاً؛ مثل: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ سورة الأنعام: الآية (1)، ﴿ خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ ﴾ سورة الملك: الآية (2)، لما بيناه في الأصل مما يرد على استدلالاتهم، وهذا تصريح منه بالرد على طوائف الضلال القائلين بعدم شمول القدرة الأزلية لجميع الممكنات، فمنهم المجوس؛ قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشرور ولا خلق الأجسام المؤذية، وإنما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى (أَهْرَمَن)[1].

- ومنهم النَّظَّام وأتباعه؛ قالوا: إنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح.

- ومنهم عباد الضمري[2] وأتباعه؛ قالوا: إنه تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يقع، وكذا ما علم أنه يقع؛ لاستحالة الأول ووجوب الثاني.

- ومنهم الكعبي وأتباعه، قالوا: إنه لا يقدر على مثل مقدور العبد.

---

(1) وهو الشيطان أو الظلام، وأما خالق الخير فهو (يزدان) أي: الله أو النُّور.

(2) في (ج): (الصيمري).

- ومنهم الجبائي وأتباعه؛ قالوا: إنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد، وبيان فسادها والرد عليها بالأصل.

وقوله: (ووحدة أوجب لها) أي: ومما يجب للقدرة الوحدة، فلا تتعدد بتعدد المقدورات، وهذا مما لا خلاف فيه عندنا؛ لوجوب الفرار من تعدد القدماء إلا بقدر ما تدعو الضرورة إلى ارتكابه مما قام عليه الدليل.

تنبيهان

تعلقات صفة القدرة

الأول: الأصحُّ: أن للقدرة الأزلية تعلّقين:

- [تعلُّقاً] صُلوحياً: وهو التعلّق الأزلي بمعنى أنها في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق تعلّق الإرادة الأزلية بهما فيما لا يزال.

- وتعلّقاً تنجيزياً: وهو التعلّق الحادث المقارن لتعلّق الإرادة بالحدوث الحالي.

الثاني: الصحيح: أن البيت في الرجز مجموع المصراعين، وعليه: فلا إيطاء في النظم كما يعرفه من له أدنى ممارسة بالعروض، على أن الأول في حيز الإثبات والثاني في حيز النفي[1].

تعلقات صفة الإرادة

ص: (ومثل ذي إرادة).

(ش) لما قرَّرَ أن للقدرة ثلاثة أحكام: عموم جميع الممكنات، وعدم تناهي تعلقها بتلك المتعلَّقات بالمعنى السابق، والوَحدة، ذكر هنا أن الإرادة مثلها في وجوب ثبوت تلك الأحكام الثلاثة لها، وهي الوَحدة، وعدم تناهي متعلّقاتها، وعموم تعلّقها بالممكنات، إلا أن تعلّق القدرة بالممكنات تعلّق الإيجاد والإعدام، وتعلّق الإرادة بها تعلّق التخصيص؛ لما تقدم في بيان حقيقتها من أنها تخصص كل ممكن ببعض ما جاز عليه.

والأَولى التعويل في ثبوت عموم تعلّقها على الأدلة السمعية؛ مثل: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ

(1) في «تحفة المريد» (ص198): الصحيح أنها من كامل الرجز، على أنه يصح حمل الأول على التنجيزي، والثاني على الصُلوحي، وأما كون الأول في حيز الإثبات والثاني في حيز النفي فلا يلتفت إليه (أي: في علم العروض) وإن ذكره المصنف في شرحه.

﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ سورة يس: الآية (82)، والنكرة في سياق الشرط للعموم، قيل: يلزم من ثبوت عموم تعلّق الإرادة نفيها؛ للزوم المحال، وبيانه: أن نسبة الإرادة إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء؛ إذ لو لم يجز تعلّقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار، وإذا كانت على السواء فتعلّقها بالفعل - مثلاً - دون الترك، وفي هذا الوقت دون غيره مفتقرٌ إلى مرجح ومخصص؛ لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم، ويلزم تسلسل الإرادات وهو محال.

وأجيب: بأنها تتعلّق بالمراد لذاتها من غير افتقار المرجِّح إلى مرجِّح آخر؛ لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح للمساوي والمرجوح، فليس هذا من وجود الممكن بلا موجِدٍ وترجُّحه بلا مرجح في شيء.

فإن قيل: فمع تعلّق الإرادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار؟ قيل: قد تقرر أن الوجوب بالاختيار محقِّق للاختيار.

فإن قيل: إن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورةً، فيلزم زوال القديم وهو محال.. أجيب بأنها صفة تتعلّق بالفعل وتتعلّق بالترك، فتُخِّصص ما تعلّقت به وترجحه، وعند وقوع المراد يزول تعلّقها الحادث مع بقائها بحالها وبقاء تعلّقها الصلوحي بحاله أيضاً، وبهذا يندفع ما يقال: إنها لا تكون بدون المراد، فيلزم من قدمها قدم المراد، فيلزم قدم العالم، على أن قدم المراد لا يوجب قدم العالم؛ لأن معناه: أن يريد الله تعالى في الأزل إيجاد العالم وإحداثه في وقت، ويشكل بإيجاد الزمان إلا أن يجعل أمراً مقدراً لا تحقق له في الأعيان.

ومن هنا علم أن للإرادة تعلّقين: أزلي صُلُوحي، وحادث تنجيزي كما للقدرة سواء.

تنبيهات

الأول: التعلّقات الثابتة للقدرة والإرادة والعلم عندنا مترتبة، فتعلّق القدرة تابع لتعلّق الإرادة، وتعلّق الإرادة تابع لتعلّق العلم، فلا يوجِد أو يُعدِم سبحانه من الممكنات عندنا إلا ما أراد إيجاده أو إعدامه منها، ولا يريد منها عندنا إلا ما علم، فما علم منها أنه يكون أراده، وما علم أنه لا يكون لم يرد كونه.

وقالت المعتزلة: الإرادة تابعة للأمر لا للعلم، فلا يريد عندهم إلا ما أمر به من

الإيمان والطاعة، سواء وقع ذلك أم لا، فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تعالى، لعلمه سبحانه عدم وقوعه، وكفرُ أبي لهب منهيٌّ عنه، وهو واقع بإرادة الله تعالى وقدرته، وعند المعتزلة إيمانه مراد لله سبحانه؛ لأنه مأمور به، وكفرُه غير مراد له؛ لنهيه سبحانه عنه، فمن هنا لزمهم وقوع الخلل في مُلكه تعالى أن يقع في ملكه ما لا يريد.

الثاني: مع إجماع أهل السنة على أن الكائنات كلها إنما تقع بإرادة الله تعالى، ولا فرق في ذلك بين الكفر والإيمان، ولا بين الطاعة والعصيان.. اختلفوا في جواز إطلاق مثل: أراد الله كفر زيد وزِنى عمرو، ومنعُه طلباً للأدب معه تعالى، والتفرقة بين مقام التعليم - فيجوز ذلك فيه - وغيره فيمتنع؛ للزوم الأدب، واستحسن هذا بعض المتأخرين على أقوال.

قلت: وينبغي جريان هذا الخلاف في الصفات المؤثرة كلها، وبهذا تعرف أن قول من قال: أطبقوا على امتناع (خالق القردة والخنازير) غير محرَّر، بل هو من مشمولات الخلاف كما صرح به بعضهم، **وإيضاح هذا التنبيه بالأصل.**

الثالث: (إرادة) مبتدأ تقدم خبره، وهو مثل (عليه)، وليس فيه الإخبار بالمعرفة عن النكرة؛ إذ المضاف إليه مثل اسم الإشارة الراجع للقدرة؛ لأن (مثلاً) لا يتعرف بالإضافة؛ لتوغله في الإبهام، والمقام ظاهر في إرادة الإرادة الأزلية، فالوصف المسوغ للابتداء مقدَّر.

تعلقات صفة العلم

ص: **(والعلم لكن عم ذي، وعم أيضاً واجباً والممتنع).**

(ش) هذا معطوف على (إرادة) يعني: أن العلم أيضاً مثل القدرة في ثبوت تلك الأحكام الثلاثة له، وهي وجوب وَحدته، ووجوب عدم تناهي متعلّقاته بالمعنى السابق، ووجوب تعلّقه بجميع الممكنات، ثم استدرك على هذا بأن تعلّقه لا يختص بالممكنات كما في القدرة والإرادة، بل يتعلّق أيضاً بالواجبات والممتنعات بقوله: **(لكن عم ذي)** أي: الممكنات المشمولة لممكنٍ **(وعم أيضاً واجباً والممتنع)**.

والحاصل: أنه يجب شرعاً أن يعتقد أن علمه تعالى غير متناهٍ من حيث تعلّقه، إما بمعنى أنه لا ينقطع، وهو واضح لا يحتاج للتنبيه عليه، وإما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلّق بالمعلوم كما مر، فإنه يحيط بما هو غير متناهٍ؛ كالأعداد والأشكال ونعيم الجِنان، فهو شامل لجميع المتصورات، واجبةً كذاته وصفاته، ومستحيلة كشريك

له تعالى، وممكنةً كالعالم بأسرِه الجزئيات من ذلك والكليات، وأنه واحد لا تعدد فيه ولا تكثر وإن تعددت معلوماته وتكثرت.

أما وجوب عموم تعلّقه سمعاً: فكمثل: ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة النساء: الآية (176)، ﴿ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ سورة سبأ: الآية (3)، ﴿ يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ ﴾ سورة غافر: الآية (19، ﴿ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ ﴾ سورة البقرة: الآية (77)، إلى غير ذلك.

وأما وجوب ذلك عقلاً: فلأن المقتضي للعالِمية هو الذات، إما بواسطة المعنى الذي هو العلم على ما هو رأي الصفاتية وهو الحق، أو بدونها على ما هو رأي النُّفاة، والمقتضي للمعلومية إمكانُها ونسبةُ الذات إلى الكل على السواء، فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان ذلك بمخصص وهو محال؛ لامتناع احتياج الواجب في صفاته وسائر كمالاته إلى التخصيص؛ لمنافاته لوجوب الوجود والغناء المطلق.

وأما وجوب وَحدَته، فلأن الناس جملة وتفصيلاً انحصروا في فريقين: أحدهما أثبت العلم القديم مع وَحدته، والآخر نفاه، ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه إلا أبو سهل الصُّعلوكي[1] من الأشاعرة قال: إن لله علوماً لا نهاية لها كما أن متعلّقاتها كذلك، وهو محجوج بالإجماع قبل ظهور خلافه، ولو يحمل كلامه على تعلّقات العلم لم يكن خلافاً البتة.

تنبيهات

الأول: لا يقال: كيف يستقيم القول بوَحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما كان وبما سيكون وبالكائن، والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن؛ لأن العلم بما سيكون يستلزم عدمه الآن، والعلم بالكائن يستلزم وجوده، فلو كان عينه لزم أن يتعلّق بأحدهما على خلاف ما هو عليه؛ لأنا نقول: إن الباري تعالى في أزله يتعلّق علمه بوجود الشيء مضافاً إلى وقته المعين، كما يتعلّق به مضافاً إلى محله المعين، فالمضي والاستقبال والحال من عوارض الإخبار عن تعلّق علمه تعالى، لا ظروف للعلم؛ إذ ليس زمانياً

---

(1) أبو سهل الصعلوكي: محمد بن سليمان النيسابوري، فقيه لغوي متكلم مفسر. توفي سنة (369 هـ). طبقات الشافعية (167/3).

حتى يوصف بالماضي والحاضر والمستقبل، وإنما نشأت الشبهة من حيث الإخبار عن ذلك التعلّق المخصوص بالقول اللفظي، فإن تقدم زمن الإخبار عنه على زمن وجود ذلك الفعل سمي الإخبار مستقبلاً، وإن تأخر سمي ماضياً، وإن قارن سمي حالاً، فالماضي والمستقبل والحال تسميات تَعرُض باعتبار الإخبار عنه، أما تعلّق العلم بوجوده في الزمان المعين فشيء واحد. كذا قاله بعض المتأخرين.

قلت: وهو مبني على أن تعلّق العلم أزلي فقط، وأنه موجود حقيقي يمتنع عليه التبدل، ليس نسبةً ولا إضافةً بين العالِم والمعلوم، وأما إن قلنا بأنه نسبة وإضافة فلا يمتنع عليه التغير؛ لأنه إنما يمتنع على الأزلي إذا كان قديماً، وكذا أن قلنا بأن للعلم تعلّقين: أزلي وتنجيزي، وتكون تلك الإخبارات راجعة للتعلّق التنجيزي، فلا إشكال أيضاً على ما صرح به بعض المحققين كما يعلم من الأصل، وهذا هو الحق في الجواب كما يعلم مما ذكرناه في التنبيه الثاني.

الثاني: ردُّ الناظم حيث جزم بتعميم علمه تعالى على المخالفين فيه، فمنهم من قال: يمتنع علمه تعالى بعلمه، ومنهم من قال: لا يعلم ما لا يتناهى، ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بذاته، ومنهم من لم يجوز علمه بغيره، ومنهم الفلاسفة حيث زعموا في المشهور عنهم أنه يمتنع علمه تعالى بالجزيئات من حيث كونُها جزيئات زمانية يلحقها التغير؛ لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وذلك يستلزم تغير الذات، وهو على الله سبحانه محال، أما من حيث إنها غير متعلّقة بزمان فتعلّقها إنما هو تعلق بوجه كلي لا يلحقه التغير، وقد ذكرنا أدلة الجميع بردها في الأصل.

قال السعد: وربما استُدل على علمه تعالى بالجزيئات بأن الخلو عنه جهل ونقص يتعالى الله عنه، وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات ودفع البليات، فلولا أنه مما شهدت به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك، وبأن الجزيئات مستندة إلى الله تعالى ابتداءً أو بواسطة وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول[1].

وجواب ما قالوه المنعُ، وسنده: أن العلم إما إضافة أو صفة ذات إضافة وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف، كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث إذا لم يوجد

(1) شرح المقاصد (94/2).

الحادث ومعه إذا وجد وبعده إذا فني من غير تغير في ذات القديم، فعلى كون العلم إضافة لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغير العلم دون تغير الذات، لكنه إضافة كما علمت لا صفة حقيقية على هذا القول، وعلى تقدير كونه صفةً ذاتَ تعلّق وإضافة - وهو الحق - لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات[1]؛ لأن التغير والتبدل إنما لحق التعلّقات لا نفس الصفة المتعلّقة ولا الذات، وهذه إحدى المسائل التي كفرهم بها أهل الإسلام.

الثالث: منع سيدي أحمد زرُّوق نفعنا الله به أن يقال: إن علمه تعالى يتعلّق بالمعلومات إجمالاً؛ لإيهامه أنه لا يتعلّق بها تفصيلاً، كما منع أن يقال: يتعلّق بها إجمالاً وتفصيلاً؛ للتناقض، وواجب في التعبير أن يقال: يتعلّق بها تفصيلاً.

الرابع: معنى تعلّق علمه تعالى بالمستحيل علمُه تعالى باستحالته، وأنه لو تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا على ما أشار إليه بعض السلف بقوله: علم ما كان، وعلم ما يكون وعلم ما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، وبهذا تميز عن علمنا بالمستحيل، والله أعلم.

تعلقات صفة الكلام

ص: (ومثل ذا كلامه فلتتبع).

(ش) يعني أن كلام الله تعالى النفسي القديم القائم بذاته تعالى مثل العلم في أحكامه الثلاثة: وجوب عموم تعلّقه بالواجب والممتنع والجائز، كلياتٍ كانت أو جزئياتٍ، مجرّداتٍ كانت أو لا، مركباتٍ كانت أو بسائط، جواهر كانت أو أعراضاً، وجودياتٍ كانت أو عدمياتٍ، ووجوب عدم تناهي متعلّقاته، ووجوب وَحدته.

أما وجوب عمومه لمتعلّقاته الثلاثة ووجوب عدم تناهيها بالمعنى السابق فلصُلوحه للجميع، وامتناع التخصيص في صفات الله لما مر في العلم.

وأما وجوب وَحدته: فهو مذهب المحققين من أهل الحق، وبيّنه إمام الحرمين بأن ثبوت صفة الكلام إنما هو بالسمع دون العقل، ولم يرد السمع بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثانٍ قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بأنه واحد؛ إذ لا يتعلّق بجميع المتعلّقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا تحققتَ هذا فالأمر كذلك في

(1) شرح المقاصد (92/2).

الذات وجميع الصفات. قال السعد: وهذا أقرب من الاستدلال على وَحدته بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء.

فإن قلت: إثبات التعلّق في الأزل للكلام القديم من لازمه اشتماله على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك كما هو مذهب أهل الحق، فيلزم عليه وجود الأمر بلا مأمور، والنهي بلا مَنهي، والإخبار بلا مخبَر عنه وبلا سامع، والنداء والاستخبار بلا مخاطَب، وكل ذلك عبث لا يصح نسبته إلى الحكيم.

قلت: هذا سؤال صعب مشهور بين القوم، ولهم عنه أجوبة:

منها: ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد القطان، من أن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك، وإنما يصير أحد هذه الأقسام فيما لا يزال.

واعترض عليه: بأنه يلزم عليه وجود الجنس من غير وجود أحد أنواعه، وليس بمعقول، وبأنه يلزم عليه تغير القديم، وهو محال.

ومنها، وهو أشهرها: أن وجود المخاطب في الشاهد إنما يلزم لنفي العبث في الكلام اللفظي الحسي، وأما الكلام النفسي فيكفي في انتفاء العبث عنه وجوده في العقل والعلم.

ومنها: أن السَّفَه أو العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأُمِر ونُهي في حال عدمه، وأما لو خوطب وأُمر ونُهي على تقدير وجوده وصيرورته أهلاً لتحصيله لأنْ يكون طلباً للفعل ممن سيكون ويوجد فلا، كما في طلب الرجل من ولده الذي يقدر وجوده بإخبار صادق بعد موته بأن يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل، وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بأوامره ونواهيه كلَّ مكلف يوجد إلى يوم القيامة.

قال السعد: اعلم أن هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور، وكلامهم متردد في أن معناه: أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يُمتثَل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود، أو المعدوم ليس بمأمور في الأزل، لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً.

فإن قلت: يلزم من ثبوت التعلّقات الأزلية للكلام الإخبار بخلاف الواقع، وهو محال، فإن الإخبار بطريق المضي كثير في القرآن؛ مثل: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ سورة نوح: الآية (1)، ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ ﴾ سورة البقرة: الآية (54)، ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ سورة المزمل: الآية (16)، فإن مطابقة هذه الأخبار للواقع تستدعي تقدم وقوع متعلّق

النسبة، ولا يتصور سبق ولا تقدم على الأزل.

قلت: أجيب عنه بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بمضيٍّ ولا حال ولا استقبال؛ لعدم الزمان فيه، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلّقات وحدوث الأزمنة والأوقات.

قال السعد: وتحقيق هذا الجواب مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عَسِرٌ جداً، وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظي الحادث دون المعنى القديم. اهـ[1]

وقوله: (فلنتبع) تكملة، وإشارة إلى غموض المحل وصعوبته؛ أي: ليس لنا في هذا المقام إلا اتباع القوم، وخصوصاً في إثبات التعلّقات الأزلية وإثباتِ استحالة الكذب في حقه تعالى، فإن بعض القوم تمسك عليها بالإجماع، وتواتر الأخبار بصدقه تعالى من الأنبياء الثابت صدقُهم بدلالة المعجزات.

قلت: هو مبني على أن دلالة المعجزة على صدق الأنبياء عقلية أو عادية لا وضعية، وإلا لزم الدور كما في الاستدلال بالإجماع.

وبعضهم تمسك عليها بأن الكذب نقص باتفاق العقلاء، والنقص عليه تعالى محال.

ومنها: أنه أمارة العجز أو الجهل أو العبث، وكله محال عليه تعالى.

ومنها: أنه لو اتصف سبحانه في الأزل بالكذب في خبرٍ ما لامتنع صدقه فيه؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب سبحانه عن الكذب بكونه نقصاً؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، فيلزم القول بمذهب المعتزلة القائلين بالقبح والحسن العقليين، وارتضاه صاحب «التلخيص»، ولفظه: الحكم بكون الكذب نقصاً إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سميعاً لزم الدور. اهـ وفي الأصل زيادات حسنة.

---

(1) شرح المقاصد (105/2).

تعلقات السمع والبصر والإدراك

ص: (وكل موجود أَنِط للسمع به، كذا البصر إدراكه إن قيل به).

(ش) يعني: أن هذه الصفات الثلاث متحدة المتعلَّق، فتتعلّق بالموجود واجباً كان أو ممكناً، عيناً كان أو معنىً، كلياً كان أو جزئياً، مجرداً كان أو مادياً، مركباً كان أو معنىً بسيطاً، ولا يلزم من اتحاد المتعلّق اتحاد الصفة، ألا ترى أن العلم والكلام [متعلقهما واحد، وهو سائر أقسام الحكم العقلي، وجهة التعلق مختلفة؛ إذ تعلق العلم تعلق إحاطة، وتعلق الكلام تعلق دلالة][1].

وقوله (أَنِط) أي: علق؛ أي: اعتقد تعلّق المذكورات بخصوص الموجودات، و(البصر) مبتدأ خبره (كذا) واسم الإشارة فيه راجع للسمع، وحذف حرف العطف من (إدراكه) للضرورة.

وقوله: (إن قيل به) فيه حذف مضاف؛ أي: إن قيل بثبوته له تعالى، وهذا مبني على تعلّق بصره تعالى بسوى المبصَرات عادة، وسمعِه بسوى المسموعات كذلك، ولم أقف عليه إلا لبعض المتأخرين.

وفي كلام السعد وغيره من المحققين: أن السمع الأزلي صفة تتعلّق بالمسموعات، وأن البصر الأزلي صفة تتعلّق بالمبصَرات، وهو محتمِل للعموم والخصوص، أي: بالنسبة له تعالى.

نعم؛ رأيت في كلام «شرح المقاصد» للسعد نقلاً عن الغزالي والأشعري أنهما قالا: إن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما تُرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف، فقال السعد: وهذا على مذهب من يجوّز تعلّق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة. اهـ[2]، لكنه في السمع والبصر الحادثين، وقياسُ الغائب على الشاهد غير مسموع عندنا.

فإن قلت: أحمل كلام هذا المتأخر على أنه يرى أن هذه الصفات أنواع من العلم لا صفات تباينه بالحقيقة.

---

(1) زيادة مَسوقة لتمام المعنى كما في «الفواكه الدواني» (47/1).

(2) شرح المقاصد (104/2).

قلت: هو ممكن لولا أنه خلافُ التحقيق وخلافُ مختارِه هو في المسألة، من أنها صفات مباينة لصفة العلم بالحقيقة.

وقال بعضهم: وغاية ما عندي: أنهما صفتان ثبتتا بالسمع كما مر، والحقُّ: جواز تعلّق سمعنا بغير المسموعات، وكذلك بصرنا، فيجوز ذلك على سمعه وبصره تعالى بالأَولى، والقاعدة: أن ما جاز اتصافه به تعالى وجب؛ لأنه تعالى لا يتصف بجائز تفادياً عن التخصيص في صفاته، وعدم تعلّقهما بالمستحيل لا يوجب التخصيص؛ لأنه ليس من متعلّقات غير العلم والكلام، والله أعلم.

ص: (وغير علم هذه كما ثبت).

(ش) اسم الإشارة العائد على الصفات الأربع قبله، وهي الكلام والسمع والبصر والإدراك مبتدأ خبره (غيرُ) يعني: أن هذه الصفات الأربع مغايرة للعلم في الحقيقة، وكذا بعضها مع بعض مغايرةً لغوية؛ لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع، والمدلول لغةً لكل واحدة غير المدلول للأخرى، فوجب حمل ما ورد على ظاهره حتى يثبت خلافه، واتحاد المتعلّق لا يوجب اتحاد الحقيقة.

على أن لقائل أن يقول: إن التعلّقات المضافة إليها غير متحدة كما هو الأصل، ولا يلزم الجهل والخفاء، غاية الأمر أنَّا عجزنا عن تحقيق تلك التعلّقات، والعجز واقع في إدراك حقائق الصفات للبشر لا محالة؛ كعجزهم عن إدراك ذاته العلية.

وقوله: (كما ثبت) صفة لمحذوف؛ أي: حُكمنا بتغاير هذه الصفات مع العلم كالحكم الذي ثبت عند أهل الفن بذلك، لا أنه مبتدَع لنا.

تنبيهان

الأول: سكت عن وحدة هذه الصفات كالحياة؛ للعلم بها من وجوبها لأخواتها؛ إذ لا فرق، وأما وجوب التعلّق فهو مستفاد من قوله: (أيقِن) كما هو الأصل في صيغة الأمر المصروف للاعتقاد؛ إطلاقاً للأمر بالسبب على الأمر بالمسبَّب؛ لاستحالة صدور التعليق للصفات منك كما استفيد عدم تناهي متعلّقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود.

الثاني: ذكر القرطبي أن الخوض في تعلّقات الصفات واختصاصاتها من تدقيقات علم الكلام، وأن العجز عن إدراكه غير مضر في الاعتقاد، والله أعلم.

ص: (ثم الحياة ما بشيء تعلّقت).

(ش) يعني أن الحياة الأزلية لا تتعلّق بشيء لا موجود ولا معدوم، فـ(ثم) للاستئناف، و(تعلّقت) منفي بـ(ما)، و(بشيء) متعلّق به، ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدُّها من الصفات الذاتية، وضابطها: أنها كل صفة لا تقتضي أمراً زائداً على قيامها بمحلها كما أن ضابط ما يتعلق من الصفات أنها كل صفة تقتضي أمراً زائداً على القيام بمحلها، فإن العلم يقتضي معلوماً، والقدرة تقتضي مقدوراً... إلى آخرها.

تنبيه

(شيْ) في النظم بسكون الياء محذوف الهمزة للوزن.

مبحث

في قدم أسمائه تعالى وصفاته

ص: (وعندنا أسماؤه العظيمة، كذا صفات ذاته قديمة).

(ش) يعني أن أسماء الله تعالى قديمة عندنا أهل الحق، وكذلك عندنا أيضاً صفاته الذاتية قديمة.

والمراد بأسمائه تعالى: ما دل على ذاته مجرّداً؛ كـ(اللّه)، أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر، وقِدمهما إما باعتبار قدم ما دلت عليه من المعاني القائمة بذاته تعالى، وإما باعتبار التسمية بها، وإما باعتبار دلالتها على كلام نفسي عُبِّر بها عنه، ولا شك أن أحسنها أوسطُها خصوصاً، والراجح: أن واضع اللغة هو الله تعالى؛ لأن الأول يغني عنه قدم الصفات، وكذا الثالث؛ لشمول الصفات للكلام الأزلي، فكأنه قال: وعندنا تسميته تعالى بالأسماء والصفات قديمة ليست من وضع الخلق له، بل سمي بها تعالى ذاته أزلاً، وقُصد بهذا الرد على المعتزلة القائلين: إن الله تعالى كان أزلاً بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد الخلق وضعوا له الأسماء والصفات كما نقله عنهم القرطبي والفاكهاني وغيرهما، قال السمين[1]: وهذا القول منهم أشد خطأ من قولهم بخلق القرآن؛ لإشعاره بالاحتياج للغير.

---

(1) شهاب الدين أحمد بن السمين الحلبي صاحب «الدر المصون» في التفسير، المتوفى سنة (756هـ).

والمراد بصفات ذاته: السبع السابقة، والمراد بقدمها: عدم المسبوقية بالعدم ؛ إذ لو لم تكن قديمة كانت حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ويلزم كونه تعالى كان عارياً عنها في الأزل، ويلزم افتقارها إلى مخصص، وهو ينافي وجوب الغنى المطلق، ويلزم أيضاً في أضدادها كالعجز والجبر والجهل والبكَم والصمَم والعمى أن تكون قديمة، فيستحيل زوالها؛ إذ ما ثبت قدمه استحال عدمه على ما عرفت في حدوث العالم، فيستحيل وجود هذه الصفات، وهي شرط في وجود العالم وحدوثه، فيلزم ألا يوجد منه شيء أبداً ضرورةَ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، والحس والعيان يكذبه، والغرض من هذا الرد على الكرامية المجوزين لقيام الحوادث بذاته تعالى.

تنبيهات

الأول: أورد على قولنا بقدم صفاته أنه يلزم قيام المعنى بالمعنى؛ لأن القديم يكون باقياً بالضرورة، وعندنا بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به، وقيام المعنى بالمعنى باطل.

وأجيب: بأنها باقية ببقاءٍ هو بقاءُ الذات، فإنه بقاء للذات وللصفات وللبقاء، لأنها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه، لكونها مغايرة له، والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره، وهذا جواب الأشعري، وبيّنا ما فيه مع بقية الأجوبة بالأصل، [وعندي أن الإيراد من أصله مبني على أن البقاء صفة وجودية][1]، وقدمنا أن الحق أنه صفة سلبية، وعليه: فلا يتوجه الإيراد. وقدمنا معنى الغيرية والعينية عند قوله: (ليست بغير أو بعين الذات).

الثاني: لا تكرار بين هذا وبين قوله: (وأنه لما ينال العدم مخالف) لأن هذا دل على المقصود نصاً وتفصيلاً، وذاك ضمناً وإجمالاً، وكذا لا تكرار أيضاً لهذا مع حكمه بوجوبها له تعالى فيما مر لعين هذا أيضاً.

الثالث: قِدَمها صادق بالقول بأنها ممكنة في ذاتها، قديمة بقدم الواجب، واجبة بوجوبه كما مر تفصيله وإن كان المتبادِر أنها قديمة بذاتها.

الرابع: قوله: (أسماؤه) مبتدأ خبره (قديمة)، والتشبيه بعده باعتباره، وقوله: (عندنا) لغو متعلّق بـ(قديمة)، والتقديم للحصر أو لضرورة الوزن.

---

(1) زيادة من (ج).

مبحث

في أن أسماءه تعالى وصفاته توقيفية

ص: (واختير أن أسماءه توقيفية، كذا الصفات فاحفظ السمعية).

(ش) اعلم أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان تعالى متصفاً بمعناه ولم يكن من الأسماء الأعلام الموضوعة من سائر اللغات؛ إذ ليس جواز إطلاقها عليه تعالى محل نزاع لأحد، ولم يكن إطلاقه موهماً نقصاً، بل كان مشعراً بالمدح كما يأتي:

فمنعه جمهورُ أهل الحق مطلقاً، وجوزه المعتزلة مطلقاً، ومال إليه منا القاضي أبو بكر، وتوقف إمام الحرمين، وفصَّل الغزالي، فجوز إطلاق الصفة، وهو ما دل على معنى زائد على الذات، ومنع إطلاق الاسم، وهو ما يدل على نفس الذات، واختار في النظم مذهب الجمهور بقوله: (واختير...إلخ) يعني: أن المختار عند جمهور أهل السنة احتياج جواز إطلاق الأسماء عليه تعالى.

والمراد بها هنا: مقابل الصفة بقرينة النص عليها إلى التوقيف والتعليم من الشارع بأن يسمع من لسانه بطريق صحيح أو حسن، أو يأذن في استعماله كذلك، فما لم يسمع منه ولم يأذن فيه فعلى المنع والتحريم، احتجوا على ذلك بأنه لا يجوز أن يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه، بل لو سُمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمّه به أبواه لما ارتضاه، فالباري تعالى وتقدس أَولى.

وتمسك المعتزلة بأن أهل كل لغة يسمونه سبحانه باسم مختص بلغتهم؛ كقولهم: (خُداي) و(تَنْكري)[1]، وشاع ذلك من غير نكير فكان إجماعاً.

وردَّ بأنه لو ثبت هناك إجماع لكان كافياً في الإذن الشرعي، قال السعد: وهذا معنى ما يقال: إنه لا خلاف فيما رادف الأسماء الواردة في الشرع، واعترضهم أيضاً إمام الحرمين بأنه بطريق القياس، والقياس إنما هو حجة في العمليات، والأسماء والصفات من باب العلميات.

---

(1) (خداي) بالفارسية، و(تنكري) بالتركية، وكلاهما بمعنى (الله).

وأجيب: بأن التسمية والإطلاق من باب العمليات وأفعال اللسان المعروضة للحِلّ والتحريم، وهما مما يدخله القياس.

وأشار إليه بقوله: (كذا الصفات) يعني: أن إطلاق الصفات عليه تعالى - والمراد بها ما دل على معنى زائد على الذات كما مرّ آنفاً - مثل إطلاق الأسماء في احتياجه في الجواز إلى الإذن الشرعي عند الجمهور؛ لما مر إلى الرد على الغزالي حيث جوّز إطلاقها عليه من غير إذن محتجاً بإباحة الصدق واستحبابه، والصفة لتضمنها النسبة الخبرية راجعة إليه بخلاف الاسم، ولأنه إنما هو للأبوين ومن يجري مجراهما بخلافها؛ إذ لا تتوقف إلا على تحقق مدلولها.

وأجيب: بأن ذلك حيث لا مانع من استعمال اللفظ الدال على تلك النسبة.

وقوله: (فاحفظ السمعية) الفاء فيه داخلة على جواب شرط مقدر؛ أي: إذا عرفت توقف أسمائه وصفاته تعالى من حيث إطلاقها عليه تعالى على الإذن الشرعي.. فامتنع من إطلاق ما لم يثبت بسماعٍ إطلاقه عليه تعالى منها، واحفظ السمعية منها ولا تتجاوزها، سواء أوهمت كالصبور والشكور والحليم والرحيم، أو لم توهم كالعالم والقادر، وهي ما ورد بها كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع؛ لأنه غير خارج عنهما بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضاً إن قلنا: إن المسألة من العِلميات، أما إن قلنا: إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة إلا الواهية جداً، والقياس كالإجماع، وأطلق بعضهم المنع في القياس، وهو الظاهر؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين دون الآخر؛ كالخالق، وخالقِ القردة والخنازير، والعالِم والعارف والجواد والسخي والحليم والعاقل.

تنبيه

من الثابت بالإجماع الصانعُ والموجود والواجب والقديم - قيل: والعلة - وقيل: الصانع والقديم مسموعان كالحنّان والمنّان. ومن الثابت بالقياس: المرادفات لما أذن في استعماله من لغة أو لغات.

قال السعد فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه مع ورود الشرع به؛ كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي، قلنا: لا يكفي في صحة الاجتراء على الإطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام

وانسياق الكلام، بل يجب ألا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب. اهـ[1]

ويوافقه قول بعض المحققين: إنه يمتنع إطلاق غير المضاف إذا كان مرادفاً للمضاف المسموع قياساً عليه كما يمتنع إطلاق ما ورد على وجه المُشاكلة والمَجاز، وإنه لا يكفي ورود الفعل والمصدر في صحة إطلاق الوصف، وإن الاختلاف بالتعريف بـ(ال) والتنكير لا يضر كما بسطناه بـ«تعليق الفرائد»[2].

مبحث

في مذهب السلف والخلف في المتشابه

ص: (وكل نصٍ أوهم التشبية، أوِّله أو فوض ورُمْ تنزيها).

(ش) تقدم أنه سبحانه وجبت عقلاً وسمعاً مخالفته للحوادث، فمتى ورد في الكتاب أو السنة ظاهر يوهم خلاف ما وجب له تعالى أو جاز في حقه بأن يدل على المعنى المستحيل عليه تعالى.. وجب علينا شرعاً تنزيهه تعالى عما دل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم خلا المجسمة والمشبهة متمسكين في إثبات الجسمية له تعالى بتلك الظواهر الواجبة التأويل لقبولها إياه؛ إذ القاطع المخالف للقواعد العقلية الذي لا يقبله يستحيل وروده إجماعاً، وبالتأويل تبطل شبهة هؤلاء الخبثاء النقلية كما بينا بالأصل بطلان شبهتهم العقلية.

وإنما اختلفوا: هل يؤول ذلك الظاهر تأويلاً تفصيلياً، أو يؤول تأويلاً إجمالياً، مع الاتفاق على الإيمان بأنه من عند الله جاءَ به رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

- فذهب إلى الأول الخلف، ويعبر عنهم بالمؤوِّلة، وإليه أشار بقوله: (أوِّله) دفعاً لمطاعن الجاهلين، وجذباً بعَضُد القاصرين، وسلوكاً للطريق الأحكم والسبيل الأعلم.

- وذهب إلى الثاني السلف[3]، ويعبر عنهم بالمفوِّضة، وإليه أشار بقوله: (أو فوّض ورُم) أي: اقصد تنزيهاً له تعالى عما لا يليق به، فينزهونه سبحانه عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه تعالى، إيثاراً

---

(1) شرح المقاصد (171/2).

(2) وهو للمصنف رحمه الله، واسمه «تعليق الفرائد على شرح العقائد النسفية».

(3) وهم مَن كانوا قبل الخمس مئة، وقيل: الثلاثة، الصحابة والتابعون وأتباعهم.

للطريق الأسلم.

فظهر بما قررناه اتفاق الفريقين على تنزيه تعالى عن المعنى المحال الذي دلَّ عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما اختلفوا في تعيين محمَل له معيَّنٍ صحيحٍ، وعدمُ تعيينه بناءً على أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ سورة آل عمران: الآية (7) أو على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ سورة آل عمران: الآية (7).

فمن الظواهر في الجهة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ سورة النحل: الآية (50)، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ سورة الملك: الآية (16)، ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ سورة طه: الآية (5)، ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ سورة المعارج: الآية (4).

ومنها في الجسمية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ سورة البقرة: الآية (210)، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ سورة الفجر: الآية (22)، وحديث «الصحيحين» و«السنن»: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا»[1].

ومنها في الصورة: حديث الصحيح: «إن الله خلق آدم على صورته»[2].

ومنها في الجوارح: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن: الآية (27)، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة القمر: الآية (14)، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ سورة الفتح: الآية (10)، وحديث مسلم: «إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين إصبعين من أصابع الرحمن»[3].

فأوَّلوا الفوقية بالتعالي في العظمة دون المكان، والكينونة في السماء بكمال حكمه وسلطانه، والاستواء بالاستيلاء، والعروج بالرُّقي لمحل عبادتهم إياه، والإتيان بإتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه، وكذا النزول، وحديث البخاري جاء من طريق مسلم بلفظٍ غنيٍّ عن التأويل، فإجماله من تصرف الرواة، ولفظه: «إذا قاتل أحدكم أخاه

---

(1) صحيح البخاري (1094)، ومسلم (758)، وسنن أبي داود (1315)، والترمذي (446)، وابن ماجه (1366).

(2) أخرجه البخاري (5873)، ومسلم (2612).

(3) أخرجه مسلم (2654).

فليجتنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته»[1]، فالضمير للأخ أو الوجهِ، أو المراد بالصورة الصفة، والوجه[2] بالذات أو بالوجود، والعينَ بالحفظ والكلاءة، واليد بالقدرة، وكذا الإصبعُ، وبه تعرف أن معنى كون طريق الخلف أعلمَ أنه أحوجُ إلى مزيد علم.

تنبيهات

الأول المراد بـ(أوهم التشبيها): أوقع في الوهم صحة القول به، أو أوهم المشابهة إطلاقاً للمصدر على الحاصل به.

والتأويل: إخراج اللفظ عن ظاهره لدليل ولو مرجوحاً، أما إخراجه عنه لغير دليل فلعب وعبث.

و(أو) في كلامه لتنويع الخلاف، ولحمل التأويل على التفصيلي صحة مقابلته لقوله: (أو فوض) إذ مبناه أيضاً على التأويل، لكن إجمالاً.

الثاني: اعلم أن الحامل على التأويل إجمالاً وتفصيلاً: هو أن المتشابه لا يعارض المُحكم، فيُحمل على ما يوافق المحكم الذي هو أصل الكتاب الذي يرجع إليه متشابهه، وأيضاً فالأدلة النقلية الظنية القابلة للتأويل لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبله، فتُردُّ النقلية إلى ما يوافق العقلية؛ لأن العقلية أصل للنقلية؛ لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل؛ مِن معرفة وجوب وجود الباري سبحانه وكونِه فاعلاً مختاراً مرسِلاً للرسل منزلاً للكتب، ومعرفةِ المعجزة، فلو رجح النقليُّ بأن صدق لزم تكذيب العقلي الذي تصديقه أصل تصديق النقلي، وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه، فيؤدي تصديق النقلي إلى تكذيبه، وهو تناقض.

الثالث: فُهم من تقديمه طريق الخلف أرجحيتُه، وهو اختيار العز بن عبد السلام حيث قال في بعض فتاويه: طريق التأويل بشرطها أقرب إلى الحق. وإليه ميل كلام إمام الحرمين في «الإرشاد» وإن صرح في «الرسالة النظامية» المتأخرة عنه باختيار طريق السلف، وتوسط أبو الفتح ابن دقيق العيد فقال: إن كان التأويل - يعني التفصيلي - قريباً على ما يقتضيه لسان العرب لم ننكره، وإن كان بعيداً توقفنا عنه وآمنّا بمعناه على

---

(1) أخرجه البخاري (2420) ومسلم (2612).

(2) أي: وأوّلوا.

الوجه الذي أريد منه، مع التنزيه عن ظاهره المحال.

ومثَّل الأولَ بقوله تعالى: ﴿ يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ سورة الزمر: الآية (56)، قال: فيحمل الجَنْب على حق الله وما يجب له أو قريب من هذا المعنى ولا يتوقف فيه، وكذلك كون القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يحمل على أن إرادة القلب واعتقاداته مصرَّفة بقدرة الله تعالى وما يوقعه في القلوب.

وسَكت عن تمثيل الثاني، ويمكن تمثيله بقوله صلى الله عليه وسلم: «كان ربك في عماء»[1] إذ تأويله بكونه كان غير معلوم للخلق، فخلقهم ونصبَ آياتِه الدالة عليه، وأرسل رسله الداعين إليه.. بعيد.

وتوسط الكمال ابن الهمام بما حاصله: أنه إن دعت حاجة إلى التأويل التفصيلي، بأن كان تركه يوقع خلافاً في فهم العوام أُوِّل، وإن لم تدع حاجة إليه تُرك. ويوافقه نقل سيدي أحمد زرُّوق عن أبي حامد أنه قال: لا خلاف في وجوب التأويل عند تعين شبهة لا ترتفع إلَّا به.

الرابع: قال العز بن عبد السلام: معتقِد الجهة لا يكفر[2]. وقيَّده النووي بكونه من العامة، وابنُ أبي جمرة بعُسر فهمِهم نفيَها.

---

(1) أخرجه الإمام أحمد (16233)، وأبو ماجه (182)، عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عماء، ماتحته هواء وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء».

قال ابن سلام في «غريب الحديث» (8/2): العماء في كلام العرب: السحاب الأبيض. قال الأصمعي وغيره: هو ممدود).

(2) وتتمة كلامه كما في «الفتاوى الحديثية» لابن حجر (81/1): لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام ، بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين وبالدفن في مقابر المسلمين ، وتحريم دمائهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم ، وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرُون عليهم أحكام الإسلام، ولا مبالاةَ بمن كفَّرهم؛ لمراغتمه لما عليه الناس. اهـ

مبحث

في قدم كلام الله تعالى

ص: (ونزه القرآنَ أيْ كلامَه عن الحدوث واحذر انتقامَه، فكلُّ نصٍّ للحدوث دلّا احمل على اللفظ الذي قد دلا).

(ش) اعلم أنه لما وقع النزاع بيننا وبين المعتزلة في قدم كلام الله تعالى وحدوثه، فقلنا بقدمه، وقالوا بحدوثه، وكان الخلاف في الحقيقة بيننا وبينهم راجعاً إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا.. فنحن لا نقول بقدم اللفظي الحادث، وهم لا يقولون بحدوث النفسي القديم لو سلموه؛ لأنهم وافقونا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأراد التصريح بالرّد عليهم ولم يكتفِ باندراج الحكم بقدم كلامه تعالى تحت الحكم بمخالفته تعالى للحوادث، ولا تحت الحكم بقدم صفاته الذاتية؛ تقويةً للحكم بقدمه، ومبالغةً في الرد على المخالف في محل الخلاف، وليرتب عليه وجوبَ تأويل ما أوهم حدوثَه.. تنزّل للتصريح بقدمه فقال:

(ونزِّه) أي: ويجب عليك أيها المكلَّف أن تعتقد تنزه القرآن - بمعنى الكلام النفسي القائم بذاته تعالى - عن الحدوث، فليس مخلوقاً ولا قائماً بمخلوق، بل هو صفة ذاته العلية خلافاً للمعتزلة القائلين بخلق الكلام، متمسكين بأنه علم بالضرورة - حتى للعوام والصبيان والبُله ومن لا يتأتى منه النظر - أن القرآن هو هذا الكلام المؤلَّف المنتظَم من الحروف المسموعة المفتتَح بالتحميد المختتَم بالاستعاذة، وعليه انعقد إجماع السلف والخلف، ولا شك في حدوثه، وبأن ما اشتهر كونه من خواصه؛ كالإعجاز والبلاغة والفصاحة وكونه عربياً إلى غير ذلك، إنما يصدق على هذا المؤلَّف الحادث، لا على المعنى القديم.

وقد أشار في النظم للجواب عن جملة هذا التمسك بقوله: (فكل نص...إلخ) يعني: أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالاً على حدوث كلام الله تعالى؛ فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظي الدال على الكلام النفسي، لا على المعنى النفسي القديم القائم بذاته تعالى؛ إذ لا نزاع في إطلاق لفظَي القرآنِ وكلامِ الله تعالى إما بطريق الاشتراك، وهو الأرجح، أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلَّف الحادث كما هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين، وإليه ترجع الخواص التي

هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ، وكلام الله تعالى بهذا المعنى ذِكر ومحدَث وعربي ومنزَّل على النبي صلى الله عليه وسلم ومتلوٌّ ومرتّب وفصيح وبليغ ومعجِز ومشتمِل على مقاطع ومبادئ وأجزاء وغير ذلك، فإنهم عرفوا القرآن: بأنه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه، المتعبَّد بتلاوته، المحتَج بأبعاضه، على ما صرح به أئمة الأصول والفقهاء.

فخرج بقيد التنزيل على محمد صلى الله عليه وسلم الأحاديثُ غير القدسية على بحثٍ فيها، والحق أن النازل فيها المعنى دون اللفظ، والتوراة والإنجيل والزبور وسائر الكتب السماوية سوى القرآن.

وبقيد الإعجاز - أي: إظهار صدق النبي في دعواه الرسالة مجازاً عن إظهار عجز المرسَل إليهم عن معارضته - الأحاديثُ الربانية، ويقال لها أيضاً: القدسية؛ كحديث: «أنا عند ظن عبدي بي»[1]، والاقتصار على الإعجاز - مع أن القرآن أنزل لغيره أيضاً؛ لأنه المحتاج إليه في التمييز، وصدق السورة بأقصره كالكوثر - صحيح؛ إذ هو أقل ما وقع به الإعجاز، ومثلُها فيه قدرُها من غيرها بخلاف ما دونها على الأرجح.

وفائدة التصريح به: دفع توهم أن الإعجاز لم يقع إلا بجميعه أو بما له بالٌ من الأجزاء.

وبقيد التعبد بالتلاوة: ما نسخت تلاوته؛ مثل: (الشَّيخُ وَالشَّيخَةُ إذا زَنَيا فَارْجُموهُما الْبَتَّةَ).

فإن قيل: القرآن عَلَم شخصي على الكتاب العزيز، والتعاريف لا تدخل الأشخاص، وإنما تدخل ما فيه كثرة لتضبطه من جهة كثرته.. قلنا: لا شك أن التعاريف الحقيقية لا تدخل الأشخاص، وإنما عرفوه تعريفاً لفظياً مع تشخُّصه بما ذكر من أوصافه؛ ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من كلام الله تعالى.

وههنا تنبيهات:

الأول: القرآن وزنه (فعلان) بمعنى مفعول، مِن: قرأت الشيء قرآناً جمعته، أو من قرأت الكتاب قراءةً وقرآناً تلوتُه؛ لأنه مجموع ومتلوٌّ.

و(أيْ) بفتح الهمزة وسكون الياء: حرف تفسير عند البصريين، وتاليها عطف بيان

---

(1) أخرجه مسلم (2675).

بالأجْلى على الأخفَى، وليس لهم عطف بيان بواسطة حرف إلا هذا، ويوافق ما قبلها في التعريف والتنكير، وحرف عطف عند الكوفيين مشترك لفظاً ومعنىً.

وإنما فسر القرآن بأنه كلامه تعالى وإن أطلق كل منهما على اللفظ والمعنى القديم؛ لأنه لما اشتهر كلامه في المعنى القديم والقرآن في اللفظ الحادث خصوصاً عند الفقهاء والقراء والأصوليين.. خشي أن يسبق إلى أفهام القاصرين قدم اللفظ الحادث كما ذهب إليه رَعاعٌ من السّفلة نسبوا أنفسهم الحنابلة.

وعبّر بالحدوث لضرورة النظم، أو للتصريح بالرد على محمد بن شجاع البلخي من المعتزلة القائل بأن كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق، زعماً منه أن قولنا: (مخلوق) يوهم أنه كذب يتعالى الله عنه، وحاله في هذا كمن هرب من المطر ووقف تحت الميزاب؛ إذ الحدوث أيضاً يوهم الوجود بعد العدم مع تبادر المعنى النفسي وإن كانت العبارة المشهورة بين الفِرَق إنما هي القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولذا تترجم هذه المسألة بينهم بـ(مسألة خلق القرآن).

وقوله: (واحذر انتقامه) تكملة.

والمراد بالنصِّ: الظاهرُ الدلالة على معناه، لا ما لا يحتمل غير المراد.

وقوله: (للحدوث) اللام فيه بمعنى (على) متعلّقة بـ(دلّا) وألفه للإطلاق، وجملة (احمل...إلخ) خبر المبتدأ، وهو (كل نصٍّ) والعائد محذوف، التقدير: احمله، ولا إيطاء؛ لاختلاف متعلّق (دل) أما الأول فقد عرفته، وأما الثاني فمتعلّقه على المعنى النفسي القديم بقرينة أنه المنزه، فتعين حمل معروض الحدوث على اللفظ الدال عليه.

الثاني: معنى كونه تعالى متكلماً عندنا: اتصاف ذاته المقدسة بصفة الكلام القديم الأزلي، ومعنى كونه متكلماً عند المعتزلة - مع نفيهم الكلام النفسي واعترافهم بوجوب تنزهه عن قيام الحوادث بذاته - أنه أوجد الأصوات والحروف في محلها، أو أوجد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم تُقرأ على اختلاف بينهم.

ويردّه: أن المتحرك هو مَن قامت به الحركة لا مَن أوجدها، وإلا لصح لغة: أن يوصف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له، وهو ممتنع إجماعاً كما قاله السعد وغيره.

الثالث: أكمل الموجودات من حيث الوجود: ما كانت له الوجودات الأربعة، ولذا جاء القرآن مشتملاً عليها، وهي:

-الوجود في الأعيان، وهو وجود حقيقي اتفاقاً.

-والوجود في الأذهان، وهو وجود حقيقي عند الحكماء، مجازيٌّ عندنا.

- والوجود في العبارة والوجود في الكتابة، وهما مجازيان اتفاقاً، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم؛ مثل قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقتُه الموجودة في الخارج والأعيانُ القائمة بذاته تعالى، وحيث يوصف بما هو من أوصاف المخلوقات وعوارض المحدَثات يُراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في: قرأت نصف القرآن، أو المخيَّلة كما في: حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشة؛ كما في: يحرم على المحدث مس القرآن.

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرَّفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم من حيث دلالتُه على المعنى، لا لمجرد المعنى كما سبق. قاله السعد.

الرابع: اختلف العلماء، فمنهم من جعل كلام الله حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلَّف الحادث، ومنهم من جعله مشتركاً بينهما لا ينصرف لأحدهما بخصوصه إلا بقرينةٍ أو غلبة استعمال.

واعترض على الأول: بأنه لو كان مجازاً في اللفظ لصح نفيه عنه؛ كأن يقال: ليس اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز المفصَّل إلى السور والآيات كلامَ الله؛ بناء على القاعدة المشهورة مِن أن كل معنى مجازي يصح نفيه؛ كقولك للرجل البليد: ليس بحمار، ردًّا لمن قال فيه: إنه حمار، والإجماع على خلافه، فإن من نفى القرآنية عن حرف واحد مجمَع على كونه منه كفَرَ بلا خلاف.

فالحقُّ كما قاله السعد وغيره من المحققين هو الثاني، وهو أنه مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفةً له سبحانه، وبين اللفظ الحادث المؤلَّف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق له تعالى، تولّى تأليفه بذاته، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى، وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز، فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلَّف، بل معناه: أن الكلام في التحقيق وبالذات، اسم للمعنى القائم بالذات، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى كما قدمناه،

فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية، كذا في «شرح العقائد».

وفي «شرح المقاصد»: المشهور في كلام القوم والأصحاب: أن ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظَم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن المرضي عندنا: أن له اختصاصاً آخر بالله تعالى، وهو أنه اخترعه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ سورة البروج: الآيتين (21 - 22)، أو الأصوات في لسان الملَك؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ سورة التكوير: الآيات (19 - 21)، أو لسان النبي صلى الله عليه وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ سورة الشعراء: الآيتين (193 - 194)، والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ.

ثم اختلفوا، فقيل: هو اسم لهذا المؤلَّف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه، حتى إن ما يقرؤه كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه، والأصح: أنه اسم له لا من حيث تعين المحل، بل من حيث خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف المتلفظِين؛ لأنَّا نقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، فيكون واحداً بالنوع، وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب إلى مؤلفه، وعلى التقدير: فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض، وقد يجعل اسماً لمعنى كليّ صادق على المجموع وعلى كل بعض من أبعاضه.

وبالجملة: فما يقال: إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله سبحانه فباعتبار الوحدة النوعية، وما يقال: إنه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له، وإنما الكلام هو المخترَع في لسان الملَك فباعتبار الوحدة الشخصية، وما يقال: إن كلام الله ليس قائماً بلسان أو قلب، ولا حالّ في مصحف أو لوح أو أُذن، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفته الأزلية، ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظ؛ رعاية للتأدب، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى المعنى الحقيقي الأزلي.

الخامس: قال في «شرح المقاصد» يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق مراداً به اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باتفاق السلف.

قلت: قيده بعضهم بغير مقام البيان والتعليم، وأما مثل: قولي أو نطقي بالقرآن مخلوق، فمذهب البخاريِّ والأكثرين من المتأخرين: جوازُه، وهو الراجح خلافاً للذُهليِّ، والخلاف مبسوط بالأصل.

السادس: قيل على ما ذهب إليه الناظم والجماعة: كلٌّ منّا يسمع كلام الله مع قطع النظر عن المحل المخصوص، وكذا إذا أريد بسماعه فهمُه من الأصوات المسموعة فلا، وذلك لاختصاص موسى عليه السلام بكونه كليم الله وأجيب بأوجه، أوجهها طريقة الأشعري وحجة الإسلام الغزالي: أنه سمع كلام الله الأزلي بلا صوت ولا حرف كما تُرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوِّز تعلّق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة، وقيل: سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة، وقيل: إنه سمع من جهة، لكن بصوت غيرُ مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا.

وحاصله: أنه عليه الصلاة والسلام أكرمه ربه، فأفهمه كلامَه بصوت تولى خلقَه من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي والإسفرايني، قال الأستاذ: اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت، إلا أن منهم مَن بتَّ القول بذلك، ومنهم من قال: كما كان المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً، فالاختلاف لفظي على هذا، والله أعلم.

السابع: مذهب الأشعري والباقلاني: أنه لا تفاضل بين سور القرآن ولا بين آياته، والأحاديث المصرحة بذلك إن صحت حملت على زيادة الأجر والثواب، أو على ما هو الأنفع والأليق بحسب أحوال العباد.

الثامن: تقدم أن كلام الله تعالى صفة واحدة لها تعلّقات شتى عُبِّر عنها بنظم مَخصوص يسمى القرآن، وبنظم مخصوص يسمى التوراة، وبنظم مخصوص يسمى الإنجيل، وهلمّ جرّاً.

والصواب: أن التوراة والإنجيل - وأَخرى غيرُهما - غُيِّر لفظهما ومعناهما، وقيل: معناهما فقط، وعلى الأول قيل: يحرم النظر فيهما، وقيل: يكره، وهو الأصح لغير المتبحر؛ لأنه من رؤية المنكر ولو احتمالاً، والله أعلم.

وبالأصل من الفوائد العُباب الذي لا يكاد تجتمع في محل واحد غيره من كتاب.

مبحث

فيما يستحيل على الله تعالى

ص: (ويستحيل ضد ذي الصفات في حقه كالكون في الجهات).

(ش) هذا شروع في القسم الثالث من أقسام الحكم العقلي المتعلّقة به تعالى المتقدمة في قوله: (فكل من كلف شرعاً وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا لله والجائز والممتنعا) وهو ما يستحيل في حقه عز وجل، وقدَّمه على الثاني روماً للاختصار، وليرتبط الجائز بعضه ببعض، فيتخلص منه للإرسال والنبوات من غير تخلّلٍ بأجنبي.

والمعنى: أنه يجب شرعاً أن يعتقد أنه يستحيل عليه سبحانه أضداد تلك الصفات المتقدمة بأسرها، نفسيّةً كانت أو سلبية، معاني كانت أو معنوية، فلا يتصور ثبوت شيء من أضدادها له تعالى؛ إذ المستحيل - كما مر - ما لا يتصور في العقل ثبوته، فيستحيل عليه العدم والحدوث وطرو العدم - وهو الفناء - والمماثلة للحوادث، بأن يكون جِرماً تأخذ ذاته سبحانه قدراً من الفراغ المحقَّق أو المتوهَّم، أو يكون عَرَضاً يقوم بالجِرم، أو يكون في جهة للجِرم، أو له هو جهة، أو يتقيد بمكان أو زمان، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام، أو ألا يكون تعالى قائماً بذاته، بأن يكون صفة تقوم بمحل، أو يحتاج إلى آن مخصص، وألا يكون واحداً، بأن يكون مركباً في ذاته، أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال، أو أن يكون عاجزاً عن ممكن ما، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده - أي: عدم إرادته له - أو مع الذهول أو الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهل وما في معناه بمعلومٍ ما، والموت والصَّمَم والعمى والبَكَم.

وهنا تنبيهات:

الأول: المراد هنا بالضد اللغويُّ، فيشمل الضدّ والنقيض والخلاف للصفات، وأما المِثل فاستحالته عُلمت من وجوب وحدة كل صفة من صفاته تعالى.

الثاني: لا شك أن هذا القسم قد علم من وجوب القسم الأول له تعالى، ومن وجوب مخالفته للحوادث، وإنما تعرض له على طريق القوم في ميلهم إلى الدلالة المطابقية، وإعراضهم عن الدلالة التضمنية والالتزامية في باب الاعتقادات محاماةً عن

الجهل فيها ما أمكن؛ لأن المخطئ فيها آثم ولو اجتهد، بخلاف الفروعيات.

الثالث: الإضافة في حقه يجوز أن تكون حقيقية، والمراد بالحق: ما يجب له تعالى - أي: في الحكم الواجب له تعالى - ويجوز أن تكون بيانية و(في) بمعنى (على)، وعلى الوجهين هي متعلّقة بـ(يستحيل) ويجوز على الأول أن تكون حالاً من (ذي الصفات)، وصح ذلك؛ لأن الضد بمعنى المضادِد؛ أي: حال كون تلك الصفات في عِداد ما يجب له تعالى.

الرابع: مثَّل بالكون في الجهات للردِّ على المجسمة والمشبهة كما عرفته آنفاً، فيستحيل عليه الحلول في الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والخلف والأمام؛ لأن الجهة إن أريد بها منتهى الإشارة الحسية والحركة المستقيمة كما هو رأي الحكماء، فهي نهاية البعد الذي هو المكان، فلا تكون إلا لجسم أو جسماني، ومعنى كون الجسم في جهة على هذا: أنه متمكن في مكان يقرب من تلك الجهة، وإن أريد بها المكان الذي يقرب من منتهى الإشارة الحسية تسميةً له باسمها لمجاورته إياها كما يقال: فوق الأرض وتحتها، فهي نفس المكان عند المتكلمين باعتبار إضافةٍ ما إليه.. فكذلك، والكل محال؛ لوجوب مخالفته تعالى للحوادث، وللزوم الانحصار أو الانقسام أو قدم الحيز، وتقدم الكلام على تأويل النصوص الموهمة للجهة آنفاً.

ومما يرد به على مثبتها[1]: أنه لا تمدُّحَ بجهة الفوق التي هي أشرفها مفهوماً في الشاهد، ألا ترى أن الحارس فوق السلطان من حيث الصورة مع كدِّهِ وتعبه ومزيد خوفه ونصبه، والسلطان وإن كان تحته في الصورة إلَّا أنه فوقه من حيث القهر والغلبة والعزة والتنعم على ما لا يذهب على ذي بديهة؟ والله أعلم.

مبحث

فيما يجوز في حقه تعالى

ص: (وجائز في حقه ما أمكنا إيجاداً اعداماً كرَزقه الغِنى).

(ش) هذا شروع في القسم الثاني من أقسام الحكم العقلي المتقدمة، وإنما أخره في البيان عن الثالث؛ لما مر آنفاً. وقوله: (ما أمكن) مبتدأ خبره (جائز) ولا يجوز جعل (ما أمكن) فاعلاً بـ(جائز) سدَّ مسدَّ خبره؛ لعدم الاعتماد إلا على مذهب الأخفش الذي

---

(1) أي مثبت الجهة.

لا يشترطه، وألف (أمكنا) إطلاق، و(إيجاداً وإعداماً) تمييزان لنسبة (أمكن) محوَّلان عن الفاعل، يعني أن الجائز العقلي في حقه تعالى هو فعل كل ممكن وتركُه، وعبَّرَ عن الفعل بالإيجاد وعن الترك بالإعدام؛ لأن الفعل مضمر قبل (ما أمكن) وسكت عن الترك؛ لأنه يفهم من جواز الفعل، وبهذا تندفع المناقشة بلغوية الإخبار؛ إذا الممكن العقلي: هو ما استوى وجوده وعدمه؛ أي: لم يكن واحداً منهما ضروريَ الوجود ولا ضروري العدم كما قدمته، وذلك عين الجائز، ولا شك أن مفهوم الفعل بقيد هذا العنوان يفيد الإخبار عنه بالجائز.

نعم؛ هنا إشكال، وهو أن الصفات الذاتية إن قيل: إنها واجبة الوجود لذاتها.. لزم تعدد الواجب لذاته، وهو مع كونه منافياً للتوحيد خلافُ ما اشتهر من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وحده، وإن قيل بأنها ممكنة.. لزم بطلان القاعدة القائلة: (كل ممكن فهو حادث) بمعنى مخرَج من العدم إلى الوجود؛ لما مرَّ من أنها قديمة، وإلا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، على أن القاعدة: أن القديم لا يكون معلولاً للفاعل المختار البتة، وقد ثبت أنه تعالى مختار في جميع أفعاله سبحانه.

قال السعد: ولا مخلص إلا بالتزام إمكانها واستنادها إليه بطريق الإيجاب وتخصيص تلك القواعد، وحينئذ يبطل ما اقتضاه عموم النظم من أن كل ممكن فهو جائز في حقه تعالى فعلُه وتركُه؛ إذ الصفات على هذا المخلص ممكنة، ومع ذلك فهي مستندة إليه بطريق الإيجاب، وقد كررنا هذا مراراً بحسب دعاء الحاجة له.

فإن قلت: فهل سبق السعد إلى القول بإمكان الصفات أحد؟

قلت: نعم؛ سبقه إلى ذلك الإمام فخر الدين في «الأربعين»، ولفظه: وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات.

قال الإسنوي في مباحث الاشتقاق: فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات؛ أي: واجبة لأجل الذات المقدسة، لا أن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها. اهـ وفيه نوع مخالفةٍ لفَهم السعد كلامَ الإمام، فتدبره.

وقوله: (كرزقه الغنا) تمثيل ببعض جزيئات الجائز فعلُه وتركُه في حقه تعالى، وهو بفتح الراء: مصدر رزق، قال الشاعر:

عجبت من الرَّزق المسيء إلهه ... وللترك بعض الصالحين فقيراً

والظاهر: أنه من إضافة المصدر لفاعله مع حذف المفعول الأول؛ إذ الغنى ضد الفقر هو المفعول الثاني.

تتمة

أيهما أفضل: الغني الشاكر أم الفقير الصابر؟

مذهب الجمهور، واختاره العسقلاني والسيوطي: أن الغنيّ الشاكر - وهو من لا يبقي مما يدخل عليه من المال الحلال إلا ما يحتاج إليه أو ما يرصده لأحوجَ أو نحوه - أفضلُ من الفقير الصّابر، ومحل الخلاف فيمن إذا افتقر قام بجميع وظائف الفقر؛ كالرضا والصبر والقناعة وإن استغنى قام بجميع وظائف الغنى؛ من البذل والإحسان والمواساة، وأداء حقوق المال، وشكر الملك الديان، وفي الأصل زيادات حسنة.

مبحث

في الكلام على أفعال العباد

ص: (فخالق لعبده وما عمل).

(ش) هذا من تفريع ما مر من وجوب وحدانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات، أشار به للمسألة المترجمة بـ(خلق الأفعال) يعني: وإذا ثبت وجوب انفراده تعالى بالخلق والإيجاد.. فالله تعالى هو الخالق للعباد ولأعمالهم وحدَه عندنا.

واعلم أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها، وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلّقا جميعاً بأصل الفعل، وعند القاضي بهما أيضاً، لكن على أن تتعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرةُ العبد بكونه طاعة أو معصية، وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، والفرق بينه وبين مذهب المعتزلة ذكرته بالأصل.

وردُّ هذه المذاهب يأتي إن شاء الله تعالى عند قوله في مسألة الكسب: (لكن لا يؤثر).

والحاصل: أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق العباد وخالق أفعالهم الاضطرارية، اختلفوا في أفعالهم الاختيارية، فقلنا نحن: هي من جملة خلقه تعالى واختراعه، وقال المعتزلة: بل هي مخلوقة لهم، مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله؛ إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو العبد وإن كان الفعل مخلوقاً لله

تعالى، فإن الفعل إنما يسند حقيقة إلى من قام به، لا إلى من خلقه وأوجده، ألا ترى أن الأبيض - مثلاً - هو الجسم وإن كان البياض القائم به من خلقه تعالى وإيجاده؟

قال السعد: ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجَهَلَتهم، حتى شنعوا على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصِّهم وعلمائهم حتى سوّدوا به الصحائف والأوراق!!

وبهذا ظهر أن تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من إسناد الأفعال إلى العباد لا يثبت لهم المُدَّعي، وهو كون فعل العبد واقعاً بقدرته ومخلوقاً له.

تنبيهان

الأول: المراد بالعبد: كلُّ مخلوق يصدر عنه الفعل، عاقلاً كان أو غيره، وذكرُ بعضِهم للمكلف؛ لأن بعض الأدلة الآتية لا تجري في غير فعله، والصواب: التعميم كما يأتي.

واللام في (لعبده) مقوِّية، و(ما) في كلامه تحتمل المصدرية والموصولية والموصوفية، غايةُ الأمر على الآخَرَين حذف عائد منصوب وجد شرطه، ولم يبرز ضمير الفاعلِ لأمْنِ اللَّبس على رأي الكوفيين، أو لضرورة النظم على رأي البصريين.

الثاني: مع إطباق المعتزلة على أن العبد خالق لأفعال نفسه، اختلفوا: هل هذا الحكم ضروري أو نظري، فذهب إلى الأول أبو الحسين البصري من متأخريهم، وإلى الثاني متقدموهم.

مبحث

في الكلام عن التوفيق والخذلان

ص: (موفق لمن أراد أن يصل، وخاذل لمن أراد بعُده).

(ش) هذا معطوف على ما قبله بحرف عطف مقدر مشارك له في تفريعه

واعلم أولاً: أن التوفيق لغة: التأليف وجعل الأشياء متوافقة، وشرعاً، قال إمام الحرمين: خلق القدرة على الطاعة والداعيةِ إليها في العبد. وقال الأشعري: خلق قدرة الطاعة في العبد، ولا يصدق على الكافر؛ لأنه أراد بالقدرة العَرَض المقارن للطاعة، لا سلامة الأسباب والآلات التي بني عليها الأول، فزاد قيدَ الداعية لإخراجه.

والخِذلان: ضد التوفيق، فهو خلق القدرة على المعصية والداعية إليها في العبد،

أو خلق قدرة المعصية في العبد على الرأيين في التوفيق سواء بسواء.

إذا علمت هذا، فالمعنى: أن مما يجب اعتقاده أن الله سبحانه هو الخالق لقدرة الطاعة فيمن أراد توفيقه، ولقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه، فكنّى عن التوفيق المرادِ بالوصول، وعن الخذلان المرادِ بالبعد، تعبيراً باللازم عن الملزوم؛ إذ المراد الوصول لرضاه ومحبته، أو البعد عن ذلك.

ونقل السعد عن إمام الحرمين: أن العصمة هي التوفيق بعينه، فإن عمت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً، وأن اللُّطف هو التوفيق أيضاً، وأن الموفَّق لا يعصي؛ إذ لا قدرة له على المعصية، كما أن المخذول لا يطيع؛ إذ لا قدرة له على الطاعة. اهـ

ولما قال صاحب «جمع الجوامع»: اللُّطف: ما يقع عنده صلاح العبد آخرةً فسَّرَه المحقق المحلّي بأن تقع منه الطاعة دون المعصية، فبهذا ظهر ترادف التوفيق والعصمة واللُّطف والخِذلان والكفر عرفاً أو تساويها.

تنبيه

للاختصار استغنى بنسبة خلق التوفيق إليه تعالى عن نسبة الهداية، وبنسبة خلق الخذلان إليه عن نسبة خلق الضلال، وبسط الجميع بالأصل.

مبحث

في الكلام عن الوعد والوعيد

ص: (ومنجز لمن أراد وعده).

(ش) مفعولا (أراد) محذوفان تقديرهما: (به) ثواباً أو خيراً، و(لمن) صلة (وَعْدَه) الذي هو مفعول (منجِز) المعطوف على (خالق) مشاركاً له في تفريعه، وهو إشارة إلى مسألة الوعد والوعيد التي اختلف فيها الأشاعرة والماتريدية:

فقال الأشاعرة: الثواب فضل من الله سبحانه، وقد وعد به المطيع، فيجب عقلاً الوفاءُ به؛ لأن الخُلْف في الوعد نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه، مع قيام القواطع على الوفاء به، مثل: ﴿ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ﴾ سورة الأنعام: الآية (73)، ومثل: ﴿ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ سورة الأنعام: الآية (194)، ومثل: ﴿ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ﴾ سورة الحج: الآية (47)، ومثل:

﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ سورة ق: الآية (29)، وفي الصحيح: «أنت الحق، وقولك الحق، ووعدك الحق»[1].

والعقاب عدلٌ أَوعد به العاصي، فله أن يعفو عنه؛ لأن الخُلف في الوعيد لا يُعد نقصاً، بل يُعدُّ كرماً يُتمدح به على ما أشار إليه الشاعر بقوله:

وإنـــي إذا أوعدتـــه أو وعدتـــه   لمخلـفُ إيعـادي ومنجـزُ مـوعدي

وإلى هذا كله أشار بقوله: (ومنجز لمن أراد وعده) منطوقاً ومفهوماً؛ أي: ويجب شرعاً اعتقاد إنجاز الله الوعد لما مر، يعني: بخلاف الوعيد، فلا يستحيل إخلافه؛ لعدم النقص عرفاً، بل يعدُّ إخلافه كرماً وكمالاً يُتمدح به.

واعترض على هذا المذهب في جانب الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة:

منها: الكذب، وقد قام الإجماع على تنزه خبره تعالى عنه.

ومنها: تبديل القول، وقد قال تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ سورة ق: الآية (29).

ومنها: أنه لا يتوجه معه الرد على الفلسفي في نفيه المعاد وحشر الأجساد.

ومنها: تجويز عدم خلود الكفار في النار، وهو خلاف ما قامت عليه القواطع من خلودهم فيها.

وقد ذكرنا عنه أجوبة بالأصل: منها ما قاله ابن الصلاح وغيره من محققي المتأخرين، وهو: أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبني إخباره به على المشيئة وإن لم يصرِّح بها، بخلاف الوعد، فإن اللائق بكرمه أن يبني إخباره به على الجزم وعدم التعليق، فلا يلزم الكذب ولا التبديل، فإذا قال الكريم مثلاً: لأعذبنَّ زيداً مثلاً، فنيّته ومرادهُ: إن لم أعفُ عنه، أو إن لم أسامحه، وهذا القيد مُستقرىً من عادة العرب في إيعاداتها كما أشار إليه الشاعر، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك كما أخرجه البيهقي[2] عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجِزهُ له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له» اهـ، وليس جواباً إلا عن لزوم الكذب وتبديل القول كما صرح به في قوله: (فلا يلزم الكذب ولا التبديل).

---

(1) أخرجه البخاري (1069) ومسلم (769).

(2) في «البعث والنشور» (46/1).

وأما عدم توجه الرد على الفلسفي في نفيه المعاد وحشر الأجساد، وتجويزِ عدم خلود الكفار في النار، فلا يدفعها هذا الجواب، وتجويز القول عندي: أن هذه المسألة راجعة إلى جواز العفو عن الذنوب، فتجويز عدم إنفاذ الوعيد هو قول مَن يجوِّز العفو عنها، ومحل جواز العفو إنما هو في ذنب ليس كفراً، أمّا ما كان كفراً فلا عفو عنه، والوعيد به على حاله غير مؤول.

فيصير حاصل المدعى هنا: أن الوعيد يجوز أن يتخلف على معنى التأويل المذكور إذا كان وارداً في باب ما يجوز العفو عنه، وخلود الكفار في النار مما لا يجوز العفو عن الجريمة المرتَّب هو عليها، وأما حشر الأجسام فتأويل الأدلة الدالة عليه بالوجه المشار إليه ليس هناك ما يقتضيه؛ لأنك عرفت أنّا ما تأولنا الأدلة الدالة على تحتم إنفاذ الوعيد إلا لئلا يخالف القواطع من ثبوت العفو، والحشر ليس هناك قاطع ينافيه حتى تصرف أدلة ثبوته عن ظواهرها، بل الأدلة دالّة على تأكُّده وإبقائه على ظاهره مخصوصاً؛ لإيصال جزاء الكفار الواجب إنفاذ الوعيد فيهم إليهم.

وبهذا تعرف أن الخُلْف وإن كان لفظياً فالحق فيه مع الأشعري، وأنه أُجري على قاعدة العفو من مذهب الماتريدي، والله أعلم.

وقال الماتريدية: يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد. جعلو الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصةً بالمؤمن المغفور له، وعليه اعتراض مع جوابه بالأصل.

مبحث

في الكلام عن السعيد والشقي

ص: (فوز السعيد عنده في الأزل كذا الشقي ثم لم ينتقل).

(ش) هذه مسألة اختلف فيها الأشاعرة والماتريدية أيضاً، فقال الأشاعرة: السعادة والشقاوة أزليتان، بمعنى أنهما مقدرتان في الأزل لا تتغيران ولا تتبدلان، فالسعادة الموت على الإيمان؛ لتعلّق العلم الأزلي بها كذلك، والشقاوة الموتُ على الكفر؛ لتعلّق العلم الأزلي بها كذلك، ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعُه، وعلى الشقاوة الخلود في النار وتوابعه، وإلى هذا أشار بقوله: (فوز السعيد... إلخ) والضمير المضاف إليه (عند) لله، والمراد عندية العلم، فهو لغو متعلّق بالأزل، أو حال من

الضمير فيه؛ إذ الجار والمجرور خبر المبتدأ الذي هو (فوز)، فالسعيد: مَن علم الله في الأزل موتَه على الإسلام وإن تقدم منه كفر، وفوزُه ظفرُه بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة.

وقوله: (كذا الشقي) أي: شقاء الشقي أزلي عنده تعالى مثل سعادة السعيد، والشقي: من علم الله في الأزل موته على الكفر وإن تقدم منه إسلام، ونيلُه الشقاوة وقوعُه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة، نعوذ بالله منه.

وعلى هذا: فلا يتصور في السعيد أن يشقى، ولا في الشقي أن يسعد، وإليه أشار بقوله: (ثم لم ينتقل) أي: كل واحد منهما عمّا خُتِم له به، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً وتبدُّل الإيمان كفراً بعد الموت وعكسه، وهو بديهيُّ الاستحالة، والأزل عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

وقال الماتريدية: السعيد هو المسلم، والشقي هو الكافر، والسعادة الإسلام، والشقاوة الكفر. وعليه: فيتصور أن السعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان، وأن الشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، وأن السعادة والشقاوة غير أزليتين، بل تتغيران وتتبدلان، وأما الإسعاد والإشقاء عندهم فصفتان أزليتان قائمتان بذاته تعالى لا تتغيران ولا تتبدلان كسائر الصفات الفعلية؛ إذ التغير على القديم محال.

تنبيهات

الأول: الحقُّ أن الخُلف لفظي؛ لأن الأشعري لا يحيل ارتدادَ المسلم الغير المعصوم ولا إسلامَ الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاء، والماتريدي لا يجوّز على مَن علم الله موته على الإسلام الارتدادَ عنه، ولا على مَن علم الله موته على الكفر إسلامَه عند الموافاة.

الثاني: من فروع هذه المسألة [مسألةُ][1]، الاستثناء في الإيمان، فعند الأشاعرة: يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، نظراً للمآل، وعند الماتريدية لا يصح أن يقول ذلك [نظراً للحال][2]، وقدَّمنا تحريره في مبحث الإيمان.

الثالث: أم الكتاب في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ

---

(1) زيادة من (ج).

(2) زيادة من (ج).

ٱلْكِتَٰبِ﴾ سورة الرعد: الآية (39)، عبارة عن علم الله الأزلي القديم الذي لا محو فيه ولا إثبات على ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾، أي: أصل اللوح المحفوظ، وهو علمه تعالى، وأما اللوح المحفوظ: فالحقُّ جواز وقوع المحو والإثبات فيه كصحف الملائكة كما بسطناه بالأصل، والله أعلم.

الرابع: الذي يُفهم من «شرح المقاصد»: أن حكم عدو الله تعالى وولي الله كحكم السعيد والشقي سواء بسواء[1].

مبحث

في الكلام عن مسألة الكسب

ص: (وعندنا للعبد كسب كلفا به ولكن لا يؤثر فاعرفا، فليس مجبوراً ولا اختياراً، وليس كلا يفعل اختياراً).

(ش) هذه المسألة مترجمة في كتب القوم بمسألة الكسب، وهي من غوامض مباحث الكلام، حتى ضُرِبَ بها المثل فقيل: (أخفى مِن كسبِ الأشعري)، وادعى بعضهم: أنه اسم بلا مسمّى، والحق عندنا: أن العبد لا يخلق أفعال نفسه كما مر، وإنما هو كاسب لها ضرورةَ تعلّق التكليف بها، فإنا نعلم بالبرهان أن لا خالقَ سوى الله سبحانه، وألا تأثيرَ إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلّق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط، فنسمي أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقته.

وحاصل كلامه في النظم: أنه أشار في مسألة الكسب إلى ثلاثة مذاهب، وقدم منها مذهب أهل السنة، وهو: أن للعبد كسباً لأفعاله يتعلّق به التكليف من غير أن يكون موجداً وخالقاً لها، وإنما له فيها نسبة الترجيح كالميل للفعل أو الترك، وهذا ما صرح به بعضهم بقوله: للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط؛ كتعيين أحد طرفَي الفعل والترك وترجيحِه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي، فالأمر الإضافي الذي يجب

---

(1) أي: في جواز تبدل حاليهما أو عدمه.

من العبد ولا يجب عنده الفعل هو الكسب الذي عبر عنه بعضهم: بأنه ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به، وبعضهم: بما يقع به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق، فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به، أو ما يقع به المقدور لا في محل قدرته، فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا كان مرجعاً لاختلاف الإضافات؛ ككون الفعل طاعة أو معصية، حسناً أو قبيحاً، فإن الاتصاف بالقبيح بالقصد والإرادة قبيح، بخلاف خلق القبيح، فإنه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربما اشتمل عليهما.

وتحقيقه: أنه قد ثبت أن الخالق حكيم، فلا يخلق شيئاً إلّا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فوجب الجزم بأن ما عساه يُتوهم فيه القبح من أفعاله قد يكون له فيه حِكَم ومصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح بعد ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

لا يقال: قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بخلق الأفعال، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه إثباتكم للعبد مع خلق الله فعله كسبه، لأنا نقول: لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التقصّي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب.

تحقيق مسألة:

وتحقيقه: أن صَرْفَ العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلقٌ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين: تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيدَ منه في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار وإن عبروا عن الفرق بينهما بمثل: الكسبُ ما وقع بآلة، والخلقُ ما وقع لا بآلة.

تتمتان

الأولى: (عندنا) خبر مقدم، (للعبد) حال من الضمير (فيه)، و(كسب) مبتدأ، و(كلف به) صفته، والتأثير المنفي في قوله: (ولكن لا يؤثر) تأثيرُ الخلق والاختراع، فلا

يناقض الإثبات قبلَه. وأقعدُ منه: أن (للعبد) خبر (كسب)، والظرف متعلّق بالنسبة.

الثانية: هذا الحكم، وهو عدم خالقية العبد لأفعاله، ثابت عندنا بالأدلة العقلية والأدلة النقلية.

- فمن الأولى: أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله ومخترعاً لها لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

أما الملازمة: فلأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن، فلا بد لرجحان ذلك النوع من الفعل مثلاً، وذلك المقدار منه من مخصص، وهو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة يُستنكر الخلق بدون العلم؛ كقوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ سورة الملك: الآية (14)، ويستدل بفاعلية العالِم على عالمية الفاعل، وأما بطلان اللازم فلوجوه:

منها: أن النائم يصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيلها ولا كمياتها ولا كيفياتها.

ومنها: أن الماشي، إنساناً كان أو غيره، يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحيان التي بين المبتدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان، ولا بالسكنات التي يتخللها، تكون تلك الحركة أبطأ من حركة الفَلَك، أو بالحد الذي لها من وصف السرعة والبُطء.

ومنها: أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص، من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف.

ومنها: أن الكاتب لصور الحروف والكلمات متحرك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء - أعني العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات - ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها تتأتى تلك الصورة والنقوش.

ومنها: أن محرك الأوتار وناقر الدف والمزمار بحيث تصدر تلك الإيقاعات مناسبةً للنغمات يحرِّك أنامله الحركات الشديدةَ السرعةِ مع عدم إحاطته بما يحركه منها وبمقداره وتقديمه على غيره وتأخيره عنه، وليس هذا ذهولاً عن العلم بهذه الأحوال، بل لو كُلِّف أو تكلف ضبط ذلك على التفصيل لما استطاع.

- ومن الثانية، وهي أَولى من الأُولى لما بيناه بالأصل: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ

﴿تَقْدِيرًا﴾ سورة الفرقان: الآية (2)، ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة غافر: الآية (62)، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ سورة الصافات: الآية (96).

وفي «الإرشاد» لإمام الحرمين: اتفقت أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله تعالى، وأنه لا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلّق قدرة العباد به وبين ما لا تتعلّق به منها؛ فإن تعلّق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه؛ كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة.وإن تعلّقت بالمقدور وقارنتها في محلها لا تؤثر في مقدورها أصلاً. اهـ، وفيه مناقشة بالأصل.

مبحث

في بيان مسألة الجبر والاختيار

وقوله: (فليس مجبوراً ولا اختياراً) إشارة لرد مذهب الجبرية، وهو المذهب الثاني من المذاهب الثلاثة التي ذكرنا، فإنهم قالوا: إن العبد مجبور لا اختيار له البتة في شيء من أفعاله، وإنما هو آلة للفعل؛ كالسكين للقاطع والشجرة للريح والباب للمُغلِق، بل كخيط معلّق في الهواء تميله الريح تارة يميناً وتارة شمالاً من غير قدرة على مخالفتها أو موافقتها، فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات، لا تتعلّق بها قُدَرُها، لا إيجاداً واختراعاً، ولا تناولاً واكتساباً.

وبطلانه بيّنٌ، فإن الضرورة قاضية باختياره في بعض أفعاله وجبرِه في بعضها الآخر؛ كحركتَي مدِّ اليد للتناول والارتعاش، ويلزمهم عدم التكليف للعبد بأمر من الأمور، فلا يصح لغةً ولا شرعاً طلبُه بالفعل ولا نهيه عنه، ولا مدحه ولا ذمه وتوبيخه عليه، ولا التعجب من كفره؛ نحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ سورة البقرة: الآية (28)، والكل باطل بإجماع المسلمين.

لا يقال: الجبر لازم لكم حيث لم تجعلوا للعبد تأثيراً في أفعاله، قلنا: الجبر المحظور هو الحسي، أما العقلي - وهو سلب الخالقية عن العبد - فهو متوجِّه على جميع الفِرق ولا يضر، بل هو محض الإيمان، كما أن ما تعلّقت قدرة الله وإرادته وعلمه بوقوعه من العبد باختياره لا بد من وقوعه باختياره، فإن الوجوب بالاختيار

محقق للاختيار لا منافٍ له.

وقوله: (وليس كلاً يفعل اختيارا) إشارة لرد مذهب المعتزلة، وهو المذهب الثالث من المذاهب الثلاثة التي ذكرنا، فإنهم ومَن وافقهم من أهل الزيغ مطبقون على أن العباد موجِدون لأفعالهم مخترعون لها بقُدَرِهم كما نقله عنهم إمام الحرمين في «الإرشاد»، ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً؛ لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالقَ إلا الله، وتجرأ المتأخرون منهم فسمّوا العبد خالقاً على الحقيقة لأفعاله الاختيارية الصادرة عن قدرته الحادثة وإن كانت تلك القدرة مخلوقة لله تعالى.

احتج متقدموهم بوجوه:

منها: أن كثيراً من أفعال العباد قبيح، كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الصاحبة والولد ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم، لعلمه بقبحه.

ورُدَّ بأن مبناه على التحسين العقلي، وهو فاسد شرعاً، ولو سُلِّم فربما كان في خلقه عاقبة حميدة بخلاف فعله، كما أشرنا إليه فيما مر.

ومنها: أن الله تعالى لو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها؛ لأنه لا معنى للفاعلية إلا الاتصاف بالفعل، فيكون آكلاً وشارباً وقائماً وقاعداً... إلى غير ذلك مما لا يستطيع العاقل أن يجريَه على لسانه، ولا أن يخطره بجَنانه.

والجواب بالفرق بين الفعل والخلق، وأن المتصف بالفعل مَن فعلَه لا مَن خلقَه.

واحتج متأخروهم بوجوه أيضاً:

منها: أن كل أحد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية؛ كالمشي على الأرض والصعود إلى الجبل، والاضطرارية؛ كالارتعاش والسقوط من السطح، وما ذاك إلا بسبب أن الأولى بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية.

ومنها: أن كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته؛ كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع والإحجامِ عنهما إذا علم أن في الطعام والماء سمّاً، ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه.

ومنها: أن كل عاقل يعلم بالضرورة حُسنَ مدح من أحسن إليه، وذمَّ من أساء، ولولا أنه يعلم بالضرورة كونَه المحدث لتلك الأفعال لما حكم بذلك، كما لا يحكم

بحسن المدح والذم على ما ليس من أفعاله، ولهذا إذا رُمي العاقلُ يَذُمُّ الرامي لا الآمر به، إلى غير ذلك من شبههم الواهية التي لا تفيد سوى أن من الأفعال المسندة إلى العبد ما هو متعلّق بقدرته وإرادته، وواقع بحسب قصده وداعيته، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد وواقعة بكسبه على حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وإرادته وإن كانت مخلوقة لله تعالى.. كافٍ في حسن المدح والذم، وصحةِ الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك، ولا تفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازَع، والله أعلم.

تنبيهات

الأول: المراد من العبد في النظم: كلُّ مخلوق يصدر عنه فعل اختياري، فدخل مشيُ الشجر، وتسبيح الحصى، وحنين الجذع، وإظلال الغمام، وكلام ذراع الشاة له عليه الصلاة والسلام[1] في تلك الأفعال التي هي محل النزاع.

وألف (كُلِّفا) إطلاق، وألف (اعرِفا) منقلبة عن نون توكيد خفيفة وقفاً، و(كُلاًّ) مفعول (يفعل) المراد به عند قدماء المعتزلة: يخلق وإن كان غيره عندنا كما علم من التقرير.

ولا يخفى عليك أن قوله: (ولكن لا يؤثِّر) يفهم منه ردُّ مذهب المعتزلة، كما أن قوله: (كُلِّف به) يُفهَم منه ردُّ مذهب الجبرية، لكن القوم في هذا الفن - كما نبهناك عليه غيرَ مرة - لا يلتفتون لمثل هذا في مقام بيان رد المذاهب الفاسدة وتقريرِ العقائد الغامضة، والله أعلم.

الثاني: عُلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار بطلانُ دعوى أن شيئاً من الأشياء يؤثِّر بطبعه أو بقوةٍ فيه، وأن الله تعالى بحسب جَرْي العادة يخلق ذلك الأثر عنده لا به؛ كالسَّتر عند اللُّبس، والرِّيّ عند الشرب، والاحتراقِ عند مُماسّة النار.

الثالث: يلزم على طريق المعتزلة إثبات خالِقين كُثُرٍ، وذلك شِرك، وبه قال بعضٌ، والحقُّ ما قاله السعد، ولفظه: لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في ألوهيته تعالى، بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام

---

(1) انظر «دلائل النبوة» للبيهقي (62/1) و«الشفا» للقاضي (200/1).

والأوثان، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاءَ لا تحصى.

الرابع: فُهِم من نفي تأثير العبد فيما باشره من الأفعال أنه لا توليد بالطريق الأحرى، وهو عبارة عن أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر؛ كحركة اليد توجب حركة المفتاح، وبه قال أهل السنة، وأثبته المعتزلة، فالألم الحاصل في المضروب عقِب ضرب إنسان، والانكسار الحاصل في المكسور عقِب كسر إنسان، والموت الحاصل في المقتول عقِب قتل إنسان ليس إلا بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيه عندنا البتةَ لا تخليقاً ولا كسباً، أما التخليق فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة الحادثة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصول تلك الآثار بخلاف الأفعال الاختيارية، والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو خلقه بطريق المباشرة، وإلا فهو خلقه بطريق التوليد، وأدلة الفريقين مع ما بناه المعتزلة على التوليد مبسوطة بالأصل.

الخامس: القدرة الحادثة التي عنها الكسب: عَرَضٌ مقارنٌ للفعل يخلقه الله سبحانه وتعالى عند قصد الاكتساب بعد سلامة الآلات والأسباب، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الخير إن شاء، وإن قصد فعلَ الشر، خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر إن شاء، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بقصده فِعلَ الشر وذلك كسبه، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذم الله تعالى الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع، وإذا كانت الاستطاعة عَرَضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقةً عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ لما يأتي من امتناع بقاء الأعراض.

واعتُرض: بأنّا لو سلّمنا استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة.

وأجيب: بأنا إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارِن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن

الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

ومذهب المعتزلة: أنها لا تجب مقارنتها للفعل، بل توجد قبله، واحتجوا على ذلك بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورةَ أن الكافر مكلف بالإيمان، وتاركَ الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل.

والجواب: أن لفظ الاستطاعة يطلق تارة على العَرَض المقارن للفعل الاختياري، وتارة على سلامة الأسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ سورة آل عمران: الآية (97)، وصحة التكليف إنما تعتمد على الاستطاعة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول، وحينئذٍ فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل، وفي كون هذه القدرة شرطاً للفعل، وهو رأي الجمهور كيُبْس الملاقي للنار في إحراقها إياه، أو علة عادية له بمعنى أن الله أجرى العادة بخلق الفعل مقارناً لها كما في خلق الإحراق عند ملاقاة النار، وهو رأي صاحب «التبصرة» وفيه بحث بالأصل.

السادس: مبنى مذهب الجبرية أصلان:

أحدهما: أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد.

وثانيهما: أن الفاعل المختار لا بد أن يكون عالماً بتفاصيل أحوال أفعاله، وتفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد.

ومبنى مذهب القدرية من المعتزلة أصلان أيضاً:

أحدهما: أن العبد لو لم يكن قادراً على فعل لما حَسُن المدح والذم والأمر والنهي.

وثانيهما: أن أفعال العباد واقعة على وَفْق قصودهم ودواعيهم، ولا شك في تعارض تلك الأصول، كما أن المقدمات الخطابية أيضاً متعارضة من الجانبين، فمن جانب الجبرية على الإيجاد: صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، ومن جانب القدرية: أن أفعال العبد تكون سفهاً وعبثاً، فلا تليق بالمتعالي عن النقصان.

وكما أن الدلائل السمعية طافحة بما يشهد للمذهبين حتى قيل: إن أمة من الأمم

لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين، حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر، ووضعَ الشطرنج على القدر.

ومذهب أهل السنة، وهو أقوى المذاهب الثلاثة وأسدُّها، بسبب أن القدح في قولنا: لا يترجح الممكن إلا بمرجِّح يوجب انسداد باب إثبات الصانع، وبسبب أنه كما قال بعض أئمة الدين: أمرٌ نِصْفٌ، لا جبر ولا تفويض، ولكنه أمر بين أمرين، وبيان ذلك: أن مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرتهم واختيارهم، والمبادئ البعيدة على عجزهم واضطرارهم، فإن الإنسان مضطر في صورة مختار؛ كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط، ومن كلام بعض العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني، قال شاعرهم:

ألقاه في الماء مكتوفاً وقال له ... إياك إياك أن تبتل بالماء[1]

وفي الأصل البحر العباب والعجب العجاب!!

يذكرني شجوني رَبْع ليلى ... فأبكي ما أمدتني شيوني[2]

فما أبكي على تعبي ولكن ... لموت العِلم أُرمى بالجنون

بيان

أن المالك يفعل في ملكه ما يشاء

ص: (فإن يثبنا فبمحض الفضل، وإن يعذب فبمحض العدل).

(ش) هذا تفريع على وجوب انفراده تعالى بالخلق والاختراع لأفعال العباد، وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب على ما عرفت.

يعني: إذا تقرر أنه تعالى الخالق لأفعالنا وحدَه، خيراً كانت أو شراً، فيجوز عليه عقلاً أن يثيب العاصي وأن يعاقب الطائع لولا ما أخبر به من إثابة المطيع، فلا يجب

---

(1) وقبلَه:

مـا حـيلةُ العـبدِ والأقـدارُ جاريـةٌ ... علـيه فـي كـلِّ حـالٍ أيهـا الرائـي

وأجابه بعضهم بقوله:

مَن حفَّه اللُّطف لـم يمسَسْه من بَلَـلٍ ... ولـم يـبالِ بتكتـيفٍ وإلقـاءِ

وإن يكـن قـدَّر المولـى بغَـرقته ... فهـو الغـريق وإن أُلقـي بـصحراءِ

(2) الشِّيُون: عظام في الرأس منبع الدمع. اهـ هامش (أ).

عليه عندنا واحد من الأمرين، فإن أثابنا الله تعالى على الخير فإثابته إيانا عليه محض فضل منه، وإن عذبنا على فعل الشر فتعذيبه إيانا عليه محض عدل منه.

والفضل: العطاء عن اختيار لا عن إيجاب كما يقوله الحكماء، ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة.

والعدل: وضع الشيء في محله من غير اعتراض على الفاعل عكس الظلم: الذي هو وضع الشيء في غير محله مع الاعتراض على الفاعل، ويدل على ما ذكره، وهو مذهب أهل السنة، وجوه:

منها: ما يأتي من أنه لا يجب عليه تعالى شيء، لا ثواب على طاعة، ولا عقاب على معصية.

ومنها: أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله به عليه، بل ولا بنعمة الإقدار عليها والتوفيق لها، فكيف يتصور استحقاقه عوضاً عليها؟ ولو استحق العبد بشكره الواجب سبحانه عوضاً لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضاً.

ومنها: أنه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتُّب المسبَّب على السبب لزم أن يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد في آخر الحياة، وأن يعاقب مَن أصرَّ دهراً على الكفر وأخلص الإيمان آخر العمر؛ ضرورةَ تحقق الوجوب والاستحقاق، واللازم باطل بالاتفاق، لا يقال: يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطاً في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة؛ لأنا نقول: لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلاً؛ لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط.

وخالف في هذا الأصل المعتزلة، فقالوا بناء على أصلهم السابق من خلق العبد أفعال نفسه: يجب عليه تعالى أن يثيب المطيع وأن يعاقب العاصي، ولأجل هذا زعموا أنهم أهلُ العدل كما زعموا أنهم أهل التوحيد؛ لأجل نفيهم الصفات القديمة، ولا شك أنهم أحق أن يوسموا بأهل الجَور والشرك؛ لما لا يخفى، وتمسكوا على مذهبهم بوجوه:

منها: أن إلزام المَشاقِّ من غير منفعة موفية تقابلها يكون ظلماً، والله تعالى منزه عن الظلم، وتلك المنفعة هي الثواب، ثم إن الفعل لا يجب عقلاً لأجل تحصيل المنفعة، وإلا لوجبت النوافل، وإنما يجب لدفع المضرة، فلزم استحقاق العقاب بتركه؛

ليحسن إيجابه.

ورُدَّ بعد تسليم لزوم الغرض: بأنه يجوز أن يكون شكراً للنعم السابقة، أو يكون الغرض أمراً آخر؛ كحصول الوعد بالمدح على أداء الواجب واحتمالِ المشاق في طاعة الخالق، على أنه يجوز أن يكون إيجاب الواجبات بناء على أن لها وجهَ وجوب في نفسها.

ومنها: أنه لو لم يجب الثواب والعقاب لأفضى ذلك إلى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي؛ لثقل الأولى على النفس وملائمة الثانية لها، فلا يبعثها ويصدُّها إلَّا وجوب الثواب والعقاب.

ورُدَّ: بأن شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الأخبار والآثار في ذلك.. كافٍ في الترغيب والترهيب، وتجويز الترك غير قادح.

ومنها: الآيات والأحاديث الواردة في تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء، فلو لم يجبا وجاز العدم لزم الخلف والكذب.

ورُدَّ: بأن غايته الوقوع البتة، وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدَّعى.

خاتمتان

في بيان معنى الوجوب عند المعتزلة ومذهب الأشاعرة في أفعال الله

الأولى: معنى الوجوب هنا عند المعتزلة الاستحقاق اللازم، بمعنى أنه يقبُح تركه، ومعنى عدم الوجوب عندنا: أنه غير مستحق ولا لازم، فيصح تركه، أما الاستحقاق بمعنى ترتُّب العقاب على الترك والثواب على الفعل فمنتفٍ عنه تعالى اتفاقاً.

الثانية: مذهب الأشاعرة: أن أفعال الباري تعالى ليست معلَّلة بالأغراض والمصالح، والغرض: ما لأجله يصدر الفعل عن الفاعل.

ومذهب الماتريدية: امتناع خلو فعله تعالى عن المصلحة.

قال السعد: والحقُّ أن تعليل بعض الأفعال - سيما الأحكام الشرعية - بالحِكَم والمصالح ظاهر. وذكر آياتٍ وأحاديث، وليس فيه ما يرد مذهب الأشاعرة؛ إذ يقولون

بالحكمة والمصلحة في نفس الأمر؛ لأنهم يمنعون العبث في أفعاله تعالى كما يمنعون الغرض، ولذلك كان التعبديُّ من الأحكام: ما لم نطلع على حكمته، لا ما لا حكمة له، على أن بعضهم نقل عن الأشاعرة أنهم إنما ينفون وجوب التعليل، لا أنهم يحيلونه كما صرح به ابن عقيل الحنبلي، وهو غريب، وإيضاحه بالأصل.

مبحث

في بيان مسألة الصلاح والأصلح

ص: (وقولهم: إن الصلاح واجب عليه زورٌ ما عليه واجب، ألم يرَوا إيلامه الأطفال وشبهها فحاذر المحال).

(ش) هذه المسألة مترجمة في كتب القوم بـ(مسألة وجوب الصلاح والأصلح)، ولشهرة نسبة القول بذلك للمعتزلة أعاد عليهم ضمير الغيبة من (قولهم) و(يروا) من غير تقدم مرجعه و(الصلاح) على حذف مضاف أي: فعله و(زور) خبر (قولهم) الواقع مبتدأ، و(ما) من قوله: (ما عليه واجب) نافية، وضمير (عليه) في الموضعين و(إيلامه) لله، والمصدر مضاف لفاعله، والرؤية بصرية، وهي هنا أبلغ من العلمية.

وحاصله: أن المعتزلة قالوا بوجوب ما هو الأصلح للعباد عليه تعالى، غير أن في نسبة القول بوجوب ذلك إليهم إجمالاً، لعدم تعلّق غرض بتفصيل مذهبهم، وتفصيله: أنهم اتفقوا بعد القول بوجوب الأصلح للعباد عليه تعالى على وجوب الإقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده الكافر ويطيع العاصي، وأنه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح، وليس في مقدوره - تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - لطفٌ لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً.

ثم اختلفوا فيما تجب مراعاة الأصلح بالنسبة إليه:

فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو الأصلح لعباده في الدين والدنيا.

وذهب معتزلة البصرة إلى أنه يجب عليه تعالى ما هو أصلح لهم في الدين فقط.

ثم اختلفوا أيضاً في المراد بالأصلح:

فعند البغدادية المراد به: الأوفق في الحكمة والتدبير.

وعند البصرية المراد به: الأنفع.

ثم اختلفت البصرية، فمنهم من اعتبر الأنفع في علم الله تعالى فأوجب ما علم الله أنفعيَّته، ومن هؤلاء الجبائي، ومنهم من لم يعتبر ذلك، فزعم أن مَن علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه إياه يجب تعريضه للثواب، بأن يبقيه إلى أن يبلغ عاقلاً قادراً على اكتساب الخيرات، وعلى هذا يلزم في مسألة الأطفال الآتية ترك الواجب فيمن مات صغيراً، وعلى الأول يلزم تركه فيمن كفر ومات كبيراً، والبغدادية وإن لم يلزمهم فيها شيء، لكن الإلزام عليهم في تخليد الفساق في النار أشد قبحاً وشناعة، وتمسكوا على ذلك بقولهم: نحن نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته أحداً وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل.. كان مذموماً عند العقلاء معدوداً في زمرة البخلاء، وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة والمصافاة، لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد وأَدعى إلى ترك العناد وأيضاً من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره، وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجهٍ لدخل وأكل، وإلا لم يدخل، فالواجب عليه عند العقلاء البِشر والطلاقة والملاطفة لا أضدادها.

وأشار بقوله: (زور) أي: باطل، إلى بطلان قولهم وفساده؛ لأنه تمويه صادر عن قصور نظر في المعارف الإلهية؛ إذ هو مبني على قاعدتين فاسدتين عندنا: **إحداهما**: تحسين العقل وتقبيحه في الأحكام الشرعية، **وثانيتهما**: استلزام الأمر للإرادة، ولو سُلِّمتا قلنا: ما ذكرتموه إنما يتم في حكيم يحتاج إلى طاعة الأولياء ورجوع الأعداء، ويتعزز بكثرة الأعوان والأنصار، وتعظم لديه الأقدار والأخطار، ويكون للشيء بالنسبة إليه شرف ومقدار.

وأشار لإثبات مذهب أهل الحق بعد الحكم ببطلان مذهب المعتزلة بقوله: (ما عليه) أي: الله تعالى (واجب) أي: شيء واجب؛ لا من أصلح ولا من لطفٍ ولا مِن عِوَض ولا غير ذلك من فعل أو ترك، بل أفعاله سبحانه كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها، واقعة على وجه الإحسان والفضل أو على وجه المؤاخذة والعدل، لا يجب عليه سبحانه شيء منها ولا يستحيل، وإلا لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً، وهو محال.

وأيضاً هو سبحانه فاعل بالاختيار لا بالإيجاب والطبيعة، فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه ؛ إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، ولأن الموجب

للفعل في حقه تعالى لا يجوز أن يكون خارجاً عن ذاته، وإلا لكان متأثراً عن غيره، فتعيَّن أن يكون فاعلاً بذاته، فإن كان قديماً لزم قدم الفعل، وهو خلاف ما مر من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى، وإن كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث، وقد سبق استحالتها عليه.

وأيضاً لو وجب عليه تعالى شيء، فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب: هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب الذم كان الباري ناقصاً بذاته مستكمَلاً بفعله؛ لأن بفعله ذلك تخلص من المذمة، وهو محال.

وتمسك أصحابنا على عدم وجوب الأصلح بخصوصه عليه تعالى بوجوه:

منها: أنه لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذَّب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلَّد، سيما المبتلى في الدنيا بالأسقام والآلام والمِحَن والآفات.

ومنها: أنه يلزم على ما ذكرتم من الأمثلة أنه يجب على كل أحد ما هو أصلح لعبيده ولنفسه، فإن دُفع بأن المكلف يتضرر بذلك، ويلحقه الكد والتعب، والحقُّ منزه عن ذلك، أجيب بأنه يلزم حينئذ ألا يجبَ على المكلف شيء مما فيه كد وتعب.

فإن قيل: إنما وجب عليه ما فيه ذلك؛ لأنه يترتب عليه ثواب يربى عليه، فيحسن وجوبه عليه بذلك، قلنا: فليكن الأصلح بعبيده ونفسه كذلك.

ومنها: أنه يلزم أن يكون الأصلح للكافر الخلود في النار؛ إذ لو كان الخروج منها أو عدم الدخول أصلح لَفعلَه ضرورةَ أنكم زعمتم أنه فعلَ بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح.

ومنها: أنه يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين وتبقيةُ إبليس وذريته المضلين إلى يوم الدين أصلح بعباده، وكفى بهذا قطاعة.

ومنها: أنه يلزم أن من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام تكون الإماتة أو سلب العقل أصلح له مع أنه لم يفعله، فإن قيل: بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين.. قلنا: فلِمَ لَمْ يفعل ذلك بمن مات طفلاً، وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح له؟ ولهذه النكتة ألزم الأشعريُّ الجبائيَّ ورجع عن مذهبه حين قال له: ما تقول في ثلاثة إخوة، مات

أحدهم مطيعاً منقاداً للأوامر، والآخرُ عاصياً غير منقاد لها، والثالث صغيراً، فقال: إن الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب؛ لمَ أمتّني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة، ماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً، قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب؛ لمَ لم تمتني صغيراً كيلا أعصيَ فلا أدخل النار، ماذا يقول الرب؟ فبُهت الجبائي[1]، وترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة، فلذا سُمُّوا بأهل السنة والجماعة.

فإن قيل: علم الله سبحانه من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيرَه، فأماته لمصلحة الغير، قلنا: فكيف لم يمت فرعون وهامان ومَزدَك وزُرَاذَشْتَ ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً، وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهاً وظلماً.

ومنها: أنه أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء بدفع البلاء وكشف البأساء والضراء، فيكون ذلك عندكم سؤالاً من الله سبحانه أن يغير الأصلح أو يمنع الواجب، وهو ظلم عندكم، إلى غير ذلك مما بسطناه بالأصل.

وقوله: (ألم يروا...إلخ) استيضاح على فساد مذهبهم؛ إذ لا نفع للأطفال في إنزال الأسقام بهم، وكذا شبه الأطفال من الدواب والعَجَزة.

وقوله: (فحاذر المِحالا) بكسر الميم؛ أي: العقوبة، الظاهر أنه تكملة.

تنبيه

من المعتزلة من فسر الوجوب في هذا المحل بما لا بد أن يفعله سبحانه؛ لقيام الداعي وانتفاء الصارف، ومنهم من فسره بما لتركه مدخل في استحقاق الذم، وما صدَّرنا به مبنيٌّ على هذا.

---

(1) أي: انقطعت حجته.

مبحث

في أن الخير والشر بخلْق الله تعالى وإرادته

ص: (وجائز عليه خلق الشر والخير كالإسلام وجهل الكفر).

(ش) هذا شروع في الرد على المعتزلة أيضاً في قولهم: إن الله سبحانه يمتنع عليه إرادة الشرور والقبائح، فعبر عن الإرادة بالخلق تعبيراً عن اللازم بالملزوم، أو هو على حذف مضاف؛ أي: إرادة خلق الشر...إلخ، زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الإيمان وإن لم يقع، لا الكفرَ وإن وقع، وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق، حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلافُ مراده تعالى، بناء على مذهبهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين، وذلك من وجوه:

منها: إن إرادة القبيح قبيحة، والله تعالى منزه عن القبائح.

ورُدَّ بأنه لا يقبح منه سبحانه شيء، غايةُ الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه، وخفاء حسن الوجه لا يوجب انتفاء حسنه.

ومنها: أن العقاب على ما أراده ظلم، وهو تعالى منزه عنه.

ورُدَّ بالمنع، فإنه تصرف في خالص ملكه.

ومنها: لو كان الشر مراداً لكان قضاءً يجب الرضى به، والملازمة وبطلان اللازم إجماع.

ورُدَّ بأنه مقضيٌّ لا قضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضي.

ومنها: أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سَفَهٌ وعبث.

ورُدَّ بالمنع؛ إذ ربما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور به؛ كالسيد إذا أمر العبد امتحاناً له هل يطيعه أم لا؛ فإنه لا يريد شيئاً من الطاعة والعصيان، أو اعتذاراً عن ضربه بأنه لا يطيعه؛ فإنه يريد منه العصيان، وكالمكره على الأمر بنهب أمواله، وكذا النهي[1].

وأرادوا بالشر: ما يكون متعلّق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، وأرادوا بالخير: ما يعبرون عنه بالحَسَن.

---

(1) انظر «شرح المقاصد» (147/2).

قال السعد: والأحسن أن يفسَّر بما لا يكون متعلّقاً للذم والعقاب، ليشمل المباح، وهذا واقع عندنا برضاه تعالى وأمره ومحبته؛ أي: ترك الاعتراض على فاعله، والأول بخلافه؛ لما على فاعله من الاعتراض، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ سورة الزمر: الآية (7)، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ سورة الأعراف: الآية (28).

وقلنا نحن: كلاهما واقع عندنا بإرادته تعالى؛ لما تقرر من أن إرادة الله تعالى متعلّقة بكل ممكن كائن، غيرُ متعلّقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف، وروي مرفوعاً أيضاً: «ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن»[1].

ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة: أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له، والظاهر: أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلاً عمن هو وليّ كل والٍ ومن هو الكبير المتعال.

حكي أنه دخل القاضي عبد الجبار على الصاحب ابن عباد، فرأى الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني، فقال على الفور: سبحان من تنزه عن الفحشاء! فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فالتفت إليه عبد الجبار وعرف أنه فهم مراده وقال له: أفيريد ربك أن يُعصى؟ فقال له الأستاذ: أفيُعصى ربنا قهراً؟ فقال له عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء، فقال له الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن كان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء. فانصرف الحاضرون وهم يقولون: والله؛ ليس عن هذا جواب.

وأما جوابهم عن ذلك: بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك؛ كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً، لا كرهاً واضطراراً، فلم يدخلوا، فليس بشيء؛ لأنه لم يقع هذا المراد، ووقعت مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية.

هذا وقد علمت في مباحث تعلّق الإرادة عمومَ تعلّقها للكائنات؛ لأنه تعالى خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريداً لها؛ ضرورةَ أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، ويدل على عدم إرادته تعالى لما ليس بكائن: أنه علم عدم وقوعه، فتلزم استحالة وقوعه؛ لاستحالة انقلاب علمه جهلاً، والعالم

---

(1) أخرج أبو داود (5075) والنسائي في «الكبرى» (9840).

باستحالة الشيء لا يريده البتة.

ولنا على تعلّق إرادته تعالى بكل الكائنات من الآيات والأحاديث ما يفوت العدَّ ويخرج عن الحدِّ: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ سورة الأنعام: الآية (111)، ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ سورة الأنعام: الآية (125)، ﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾ سورة هود: الآية (34)، ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ سورة الأنعام: الآية (35)، ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ سورة النحل: الآية (9)، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾ سورة المائدة: الآية (41)، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾ سورة التوبة: الآية (55)، ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ سورة القصص: الآية (56)، ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ سورة يونس: الآية (25).

وعمدة المعتزلة من أجوبتهم عن أكثر هذه الآيات: حملُ المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء كما أشرنا إليه صدرَ المبحث، وقد تحيروا في تفسيرها، فقال العلاف: معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم.

وقال الجبائي: معناها العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري.

وقال أبو هاشم: معناها خلق علم لهم بأنهم لو لم يؤمنوا لعُذبوا عذاباً شديداً. والكل مردود كما يُعلم تفصيله من الأصل.

تنبيهات

الأول: اعلم أن المتن يشتمل على تكرار لا محالة؛ لأنك إن أبقيته على ظاهره تكرر مع قوله: (**فخالق لعبده وما عمل**)، وإن قدرت الإرادة كما هو نص كلام المعتزلة المردود عليهم بهذا الكلام تكرر مع قوله: (**ومثل ذي إرادة**) يعني في عموم تعلّقها بالممكنات.

قلت: نختار هذا، غايتُه أن هذا تفصيل لذلك المجمَل، وإن عُد مثله تكراراً فلا بأس.

فإن قلت: فمَن المريدُ عند المعتزلة للشرور والقبائح؟

قلت: الشيطان، كما أن المريد للأفعال الحسنة عندهم هو الرحمن وإن أسندوها وغيرَها من الأفعال الاختيارية إلى الحيوان.

فإن قلت: لم اهتمَّ برد مذهب المعتزلة مع أن الفلاسفة قالوا بالعقول العشرة، والصابئة والمنجمين بالأفلاك في كل ما تحت فلك القمر، والطبائعيين بامتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك، والمجوس بالنور والظلمة؟

قلت: لأنهم منسوبون إلى الإسلام بخلاف هذه الفرق، والله أعلم.

الثاني: قوله: (كالاسلام وجهل الكفر) تمثيل على طريق اللف والنشر المشوَّش؛ أي: كإرادة خلق ذلك في العبد، وفيه تصريح بخلق الإسلام وهو الصواب كالإيمان؛ لما بيناه بالأصل.

قال الجلال [السيوطي] في «إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة»[1]: للعلماء في هذه المسألة قولان مشهوران حكاهما غير واحد من الأئمة:

أحدهما: أنه يطلق على كل دين حق، ولا يختص بهذه الملة، وبهذا أجاب ابن الصلاح.

والقول الثاني: أن الإسلام خاص بهذه الملة الشريفة، ووصف المسلمين خاص بهذه الأمة المحمدية، ولم يوصف به أحد من الأمم السابقة سوى الأنبياء فقط، وشرِّفت هذه الأمة بأن وِصفت بالوصف الذي كان يوصف به الأنبياء؛ تشريفاً لها وتكريماً، وهذا القول هو الراجح نقلاً ودليلاً؛ لما قام عليه من الأدلة القاطعة وقد خصت هذه الأمة من بين سائر الأمم بخصائص لم تكن لأحد سواها إلا للأنبياء فقط، من ذلك الوضوء، فإنه خِصِّيصَةٌ لهذه الأمة، ولم يكن أحد من الأمم يتوضأ إلا الأنبياء فقط... ثم ساق التأليف إلى آخره.

الثالث: أضاف الجهل - وهو لغة: عدم العلم بما من شأنه أن يُعلم؛ كعدم العلم بحدوث العالم، لا بما تحت الأرض - إلى الكفر؛ لمقابلة الإسلام، ولينبه على أن من

---

(1) ضمن مجموعه «الحاوي للفتاوي» (110/2).

الجهل ما لا يضر؛ كجهلنا بجلال الله وصفاته التي لم تدل عليها أفعاله كما يشير إليه الصِّديق بقوله: (العجز عن الإدراك إدراك)، وقد قسَّمه الفرّاء إلى عشرة أقسام استوفيناها مع أصول الكفر في الأصل، فعليك به.

الرابع: الكفر والكفران ضد الإيمان، فهو إنكار ما عُلم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة، أو ما يستلزمه؛ كإلقاء المصحف في القاذورات، مأخوذ من (الكَفر) بفتح الكاف، وهو الستر؛ لأنه يستر الحق، ولذا يسمى البحر كافراً لستره ما فيه، والزارع كافراً لأنه يستر البِذر بالحرث، وقد يطلق الكفر على التبري؛ كقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ سورة إبراهيم: (22)، أي: تبرأتُ منه.

والكفر كما قال الأزهري أربعة أنواع:

- كفر إنكار، بأن يكفر بقلبه ولسانه.

- وكفر جحود، بأن يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه ولا يتلفظ بالتوحيد؛ ككفر أبي طالب.

- وكفر نفاق، بأن يكفر بقلبه ويقر بلسانه؛ ككفر المنافقين في زمنه عليه الصلاة والسلام.

- وكفر النعمة والعشير؛ ككفر الزوجة والعبد نعمةَ الزوج والسيِّد.

الخامس: أجاز بعضهم أن يقال: (أراد الله جميع الكائنات ومنع)، (أراد الزنى وأراد القتل)، وحاصله: تجويز النسبة الإجمالية إليه تعالى دون التفصيلية؛ رعايةً للأدب، والله أعلم.

مبحث

في وجوب الإيمان بالقضاء والقدر

ص: (وواجب إيماننا بالقدر وبالقضا كما أتى في الخبر).

(ش) يعني أن الإيمان بالقضاء والقدر واجب شرعاً على كل مكلف، وذلك يستدعي الرضى بهما.

أما (القَدَر) بتحريك الدال وتسكينها، فمصدرُ: قَدَرت الشيءَ بفتح الدال مخفَّفة، إذا أحطت بمقداره، و(ال) فيه هنا عوض عن مضاف إليه؛ أي: بتقدير الله سبحانه

الأمور وإحاطته بها علماً. وهو عند الماتريدية: تحديده تعالى أزلاً كلَّ مخلوق بحدِّه الذي يوجَد به؛ من حسن وقبح ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغفران.

وعند الأشاعرة: إيجاد الله تعالى الأشياء على قَدْر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طِبقَ ما سبق به العلم.

والظاهر: أنه اختلاف عبارة، فهما راجعان إلى قول بعضهم: المراد من القَدَر أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدَث صادر عن علمه وقدرته وإرادته، هذا هو المعلوم من الدين بقواطع البراهين، وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين قبل حدوث القدرية المخالفين.

وعبارة النووي - وهو أشعري العقيدة - : اعلم أن مذهب أهل الحق إثبات القَدَر، ومعناه: أن الله تعالى قدَّر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده على صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها[1].

وقصد الناظم بهذا الرد على المعتزلة؛ إذ هم القدرية، وهم قدريتان:

- أُولى وهي تنكر ما ذكرنا من سبق العلم بالأشياء قبل وجودها، وتزعم أن الله لم يقدر الأمور أزلاً، ولم يتقدم علمه بها، وإنما يأتنفُها علماً حال وقوعها، وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشافعي.

- وقدرية ثانية: وهم مطبقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنما خالفوا السلف في زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال بواسطة الإقدار والتمكين، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخفُّ من المذهب الأول.

وإلزام الشافعي إياهم بقوله: إن سلّم القدرية العلم خُصِموا إذ يقال لهم: أتجوزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم؟ فإن منعوا وافقونا، وإن أجازوا لزمهم نسبة الجهل إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً..خاصٌ[2] بالأولى، والمتن قصده

(1) شرح صحيح مسلم (154/1).

(2) خبر لقوله: (وإلزام الشافعي...).

الرد عليهم فقط، وإلا كان تكراراً مع قوله: (**فخالق لعبده وما عمل**).

ونقل النووي: أن سرّ القدر ينكشف للخلائق إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف لهم قبلها، والله أعلم[1].

وأما (القضاء) وأصله بقضاء الله على ما عرفت في القدر.. فهو لغة: الحكم، وعرفاً عند الماتريدية: الفعل مع زيادة إحكام، لا يقال: لو كان الرضا بالقضاء واجب لوجب الرضا بالكفر، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر؛ لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وبيّنا تحقيقه بالأصل.

وقال بعض الأشعرية: القضاء: إرادة الله الأزلية المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، ولا يريد الناظم هذا؛ لئلا يتكرر مع وجوب الإيمان بصفة الإرادة.

تنبيهات

الأول: أول من تكلم في القدر معبد الجهني، وكان أولاً يجلس إلى الحسن البصري، ثم سلك أهل البصرة بعدُ مسلَكه لمّا رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، قتله الحجاج صبراً، وقيل: أول من تكلم فيه معبد بن عبد الله بن عويمر. قاله السمعاني.

الثاني: يجب الإيمان بالقدر، ولا يُحتج به، فمن وقع في جريمة عمداً قضي عليه بموجبها شرعاً، ولا يكون قوله: (قدَّر الله عليَّ) حجة وعذراً له يدفع عنه المؤاخذة بمقتضاها، بل هو نازل منزلة الإخبار بما لا يفيد.

الثالث: أشار إليه بقوله: (كما أتى في الخبر) إلى أن دليل ذلك سمعي، وقد صُنف في الأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر كتب، أجلُّها «كتاب البيهقي».

مبحث

في جواز رؤية الله تعالى في الآخرة

ص: (**ومنه أن ينظر بالأبصار لكن بلا كيف ولا انحصار، للمؤمنين إذ بجائز علقت، هذا وللمختار دنيا ثبتت**).

(ش) أي: ومن الجائز العقلي وبعض جزيئاته التي لو خلي العقل ونفسه لم يحكم بامتناعها ولا بوجوبها: رؤيةُ المؤمنين الله سبحانه وتعالى في الآخرة بأبصارهم،

---

(1) شرح صحيح مسلم (196/16).

جمع بصر، وهو المحل الذي يخلق الله فيه الإبصار عادة عند وجود شرطه، والتصريح به تحرير لمحل النزاع بين المختلفين، فإن أهل السنة قاطبة على تجويزها كذلك بالشرط الذي في النظم، والمعتزلة على إحالتها كذلك، والكرامية والمشبهة على تجويزها في جهة ومكان؛ لاعتقادهم له الجسمية وأنه لا كالأجسام، تعالى عن قولهم علواً كبيراً.

ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام صورةٍ من المرئي في الباصرة واتصال شعاع خارج من الباصرة بالمرئي أو حالةٍ إدراكية مستلزمة لذلك، وإنما النزاع في أنّا إذا عَرَفنا الشمس مثلاً بحدٍّ أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولَين نسميه الرؤية - بمعنى الانكشاف التام بالبصر - ولا تتعلّق عادةً إلا بما هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة، فهل مثل هذه الحالة الإدراكية يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة، وأن يتعلّق بذات الله تعالى دون جهة ومكان؟ فأحاله المعتزلة بناءً على أن ما ذكر شروط عقلية للرؤية، وجوزناه نحن وأصحابنا من أهل السنة رضي الله عنهم، بناء على أن ما ذكر شروط عادية لها يصح أن تتخلف.

والدليل على الجواز والإمكان:

- سمعيٌّ، وهو ما أشار إليه بقوله: (إذ بجائز علقت) وسيأتي تقريره.

- وعقليٌّ، وتقريره: أنّا نرى بحكم الضرورة الجواهر والأعراض؛ من الأضواء والألوان والأكوان باتفاق الخصوم في الجملة، وبحكم الاستدلال على رؤية القبيلَين، بأنّا نميّز بين نوع ونوع من الأجسام؛ كالشجر والحجر، ونوع من الألوان؛ كالسواد من البياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار، على ما ذهب إليه صاحب «التبصرة» .

وعلى كل حال: لمّا صحت رؤيتهما، وهي حكم مشترك، ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة، لزم أن يكون لها علة؛ لامتناع الترجح بلا مرجح، وأن تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض؛ لما تقرر من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بين القبيلين سواها، والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، أو عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية،

فتعين الوجود؛ إذ صحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم، والدوران أمارة العِلّية، وهو مما يشترك فيه الواجب وغيره، فلزم صحة رؤيته تعالى من حيث تحقق علة الصحة التي هي الوجود فيهما، وهو المطلوب [1].

ثم الأكثر على أن المراد بالعلة هنا: المؤثرة في صحة الرؤية، ودل كلام إمام الحرمين على أن المراد بها ههنا: ما يصلح متعلَّقاً للرؤية وقابلاً لها، ولا يخفى على هذا لزوم كونه وجودياً، وهو الحق، قال السعد بعد أن أورده وبيَّن ما فيه: والإنصاف أن ضَعْف هذا الدليل جليٌّ كما بسطناه بالأصل.

ولما تمسكت المعتزلة على استحالة الرؤية له تعالى بشُبهٍ عقلية وشُبه سمعية.

- وأقوى الأُولى: شبهة المقابلة.

وتقريرها: أنه تعالى لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرائي بالضرورة، فيكون في جهة وحَيّز، وهو محال، ولكان إما جوهراً أو عَرَضاً؛ لأن المتحيز بالاستقلال جوهر، وبالتبعية عَرَض، ولكان المرئي إما كلُّه فيكون محدوداً متناهياً محصوراً، وإما بعضُه فيكون متبعضاً متجزئاً، إلى غير ذلك من لوازم المقابلة الفاسدة، أشار إلى جوابها بقوله: (لكن بلا كيف) أي: إن لزوم هذه المقابلة إنما هو في رؤية الحوادث بحسب جري العادة، لا بحسب حكم العقل؛ إذ عنده لزوم المقابلة والجهة ممنوع، فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأيِّ شيء شاء، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة، ولو سُلِّم ذلك في الشاهد فلا يلزم في الغائب؛ لأن الرؤيتين مختلفتان، إما بالماهية أو بالهُوِية لا محالة، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم، وهذا ما أشار إليه بنفي الكيف، فالمراد بالمخالفة في الكيف هنا: وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الجواهر والأعراض، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد وكسبٌ من أكسابه [2]، فبالضرورة تكون واقعة بصفة من الصفات، وكذا المرئي لحاسة العين لا بد من أن يكون كيفية من الكيفيات؛ إذ لا يدرك بها إلا الكيفيات.

---

(1) انظر « شرح المقاصد » (114/2).

(2) وفي (ج) اكتسابه.

- **وأضعفها: شبهة الشعاع والانطباع.**

وتقريرها: أن الرؤية إما باتصال شعاع العين الخارج منها على شكل مخروطي؛ ذُبابه[1] بالباصرة وقاعدتُه على سطح المرئي، وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين في الرؤية، وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته تعالى.

والجواب: أن هذا إنما يتوجه على مذهب الفلاسفة القائلين بتأثر الحاسة بارتسام صورة المبصر فيها، إما بواسطة وقوع شعاع على المرئي في الخارج، أو بانطباع صورته فيها.

ومذهب أهل السنة: أن السمع والبصر إدراكان لا يتوقفان إلا على وجود محل يقومان به، واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيها على ما هو الحق في بحث القُوى.

ويمكن إدراج هذا الجواب أيضاً تحت قوله: **(بلا كيف)** عند التأمل، فيكون جواباً عن الشبهتين معاً.

ـ وأما **شبهة الموانع**، وهي ثالثة شبههم العقلية، فقد أوردناها **بجوابها في الأصل**.

وأقوى الثانية: قوله تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ** ﴾ سورة الأنعام: الآية (103).

وتقرير تمسُّكهم بالآية: أن نفي إدراكه تعالى بالبصر وارد مورد التمدُّح، مُدرَجٌ في أثناء المدح، فيكون نقيضه - وهو الإدراك بالبصر - نقصاً، وهو على الله تعالى محال، وهذا الوجه يدل على نفي الجواز.

وأشار للجواب عنها بقوله: **(ولا انحصار)** يعني أننا نقول: إنه تعالى يُرى، بمعنى أنه ينكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند الرائي بلا إحاطة به ولا انحصار له عنده؛ لاستحالة الحدود والنهايات والوقوف على حقيقته كما هو محمل النفي في الآية الكريمة، هو مطلق الرؤية، بل هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي؛ إذ حقيقته: النيل والوصول، مأخوذ من: أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا

(1) أي: رأسه وطرفه.

يصح: (رأيت القمر وما أدركته ببصري)، لإحاطة الغيم به، ولا يصح: (وما رأيته)، فيكون الإدراك المنفي في الآية أخصَّ من الرؤية ملزوماً لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية، ولا من كون نفيه مدحاً كونُ الرؤية نقصاً.

وقد أجيب عن الآية أيضاً: بأنه لو سلم عموم الأبْصار وكون الكلام لعموم السلب، فلا نسلِّم عمومه في الأحوال والأوقات، فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا؛ جمعاً بين الأدلة.

وأُورِدَ عليه: أن هذا تمدح، وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول، ودُفِع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثها، والرؤية من هذا القبيل، فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلقها.

ثم لو سُلم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات.

ويعزى للأشعري أنه أجاب عنها: بأن المنفي فيها إدراك الأبصار، ولا نزاع فيه، والمتنازَع إدراك المبصِرين، ولا دلالة على نفيه، قال السعد: وفيه نظر؛ لما شاع من استعمال إدراك البصر في الإدراك به، ولأن جميع الأشياء كذلك ؛ إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصرون لا الأبصار، فلا تحتاج في ذلك، بل لا فائدة فيه أصلاً، اللهم إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدُّحاً وبياناً لتنزه الباري تعالى عن الجهة، فلا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه [1].

وقوله: (للمؤمنين) إما لغوٌ معمولٌ لـ(يَنظر) لتضمُّنه معنى الانكشاف، وإما حالٌ من الأبصار، وذُكر للاحتراز عن الكفار والمنافقين؛ إذ لا يرونه تعالى؛ لقوله سبحانه: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ سورة المطففين: الآية (15)، ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف، وقيل: إنهم يرونه سبحانه ثم يحجبون عنه، فتكون الحجبة حسرة عليهم.

---

(1) شرح المقاصد (121/2).

وجعل النووي محل الخلاف المنافق[1]، وأما الكافر غيره فلا يراه تعالى اتفاقاً، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء، ورؤية عموم المؤمنين مجمع عليها في الجملة؛ إذ قد اختلف في الملائكة، والحقُّ: أنهم يرونه تعالى، وقد اختلف في مؤمني الجن أيضاً، والمجزوم به حصول الرؤية لهم في الموقف مع سائر المؤمنين قطعاً، وفي الجنة في وقتٍ ما من غير قطع بذلك، بل باحتمال راجح، وعليه: فالظاهر أنهم لا يساوون مؤمني الإنس في الرؤية في كل جمعة.

وقد اختلف في رؤية النساء ربهنَّ، والذي اختاره ابن كثير: أنهنَّ يرينَه في الأعياد دون الجمع، وبه جزم السيوطي، لكنه يحتاج إلى دليل خاص، واستثنى الجلال زوجات الأنبياء وبناتِهم، فيَرينَ في غير الأعياد أيضاً كما يرى أبو بكر وعمر أزيدَ مما يراه غيرهما من غير الأنبياء.

ولم ينص على محل الرؤية ولا على عمل تنال به؛ لأنها لم تقع في مقابلة عمل، وإنما هي محض تفضل منه تعالى. وذكر بعضهم في رؤيته سبحانه في عَرَصات القيامة خلافاً، والحقُّ: وقوعها فيها للمؤمنين.

وفي «تحفة الجلساء»: رؤية الله تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل أحد بلا نزاع، وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة على أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة، واختلف في غيرهم، وقد جزم الحافظ ابن رجب بأن كل يوم عيد للمسلمين في الدنيا فإنه عيد لهم في الجنة، يجتمعون فيه على زيارة ربهم، ويتجلى لهم فيه، ويوم الجمعة يُدعَى يوم المزيد في الجنة، هذا حال العوام، وأما الخواص كالأنبياء والرسل، ففي كل يوم يرونه تعالى بكرة وعشياً. اهـ[2]

وفي «التذكرة»: أن الناس يرون ربهم في الموقف، ثم يحجبون إلى أن لا يبقى في النار ممن يدخل الجنة أحد، فيؤذن لهم فيرونه في الجنة، ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلاً ولا في حال تمتعاتهم. وأطال ، فانظره في الأصل مع العجب العجاب.

---

(1) شرح صحيح مسلم (15/3).

(2) تحفة الجلساء برؤية الله تعالى للنساء، للحافظ السيوطي رحمه الله، ضِمنَ « الحاوي للفتاوي » (188/2).

تنبيه

المراد بالمؤمنين من اتصف بالإيمان عند الموافات، سواء كلف به بالفعل أو كان صالحاً للتكليف به، فتدخل الملائكة ومؤمنو الجنّ والأمم السابقة والصبيان والبُله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه، ومَن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة؛ لأنه إيمان صحيح؛ إذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة بناء على أحد القولين: أن رجال غير هذه الأمة يرونه كما علمته آنفاً.

وقوله: (إذ بجائز علقت) تعليل نازل منزلة الاستدلال بالسمع على جواز رؤية المؤمنين ربهم سبحانه، وذلك أن دليلها العقلي علمت ما فيه فيما مر، والمعوَّل عليه عندهم في إثباتها إنما هو الدليل السمعي، وذلك الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فآياتٌ كثيرة بينا وجه دلالتها بالأصل، منها كما أشار إليه في النظم بقوله: (إذ بجائز علقت) قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ سورة الأعراف: الآية (143) الآيةَ، وتقرير الدلالة منه: أنه إشارة إلى قياسٍ حذفت كُبراه [1]، ترتيبه هكذا: الله تعالى علق رؤية ذاته على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه ضرورة، وكل ما عُلِّق على الممكن لا يكون إلا ممكناً؛ لأن معنى التعليق: الإخبارُ بأن المعلَّق يقع على تقدير وقوع المعلَّق عليه، والمحال لا يقع على شيء من التقادير، فلو لم تكن الرؤية ممكنةً لزم الخُلف في خبره تعالى، وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: (إذ بجائز علقت)، فـ(إذ) تعليلية داخلة على (عُلِّقت)، و(بجائز) متعلّق به، والمراد بهذا الجائزِ استقرارُ الجبل مكانَه، وهو إشارة إلى المقدمة الصغرى، والمقدمة الكبرى طَواها للعلم بها كالنتيجة؛ لنصِّ أهل الميزان على جوازه، وفي هذا الدليل مناقشات بيناها بالأصل.

وأما السنة: فأحاديث بلغ مجموعها مبلغ التواتر، مع اتحاد ما تشير إليه وإن كانت تفاصيله آحاداً، منها حديث: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» [2]، وقد أخرج أحاديثها الأئمةُ من طرق صحاح، وبيّنا في الأصل مَن أخرجها.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية

---

(1) أي: مقدمته الكبرى.

(2) أخرجه البخاري (529)، ومسلم (633).

في الآخرة، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل، ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه جائزة عقلاً واجبة سمعاً، والله أعلم.

وقوله: (**هذا وللمختار دنيا ثبتت**) تخلُّصٌ[1]، واسم الإشارة فيه مبتدأ حذف خبره، أو خبر حذف مبتدؤه، لا اقتضاب؛ لأنه خروج من غرض إلى آخر غير ملائم له. **والتخلُّص**: خروج إلى غرض ملائم للأول كما هنا، فإن الكلام السابق كان متعلقاً بجواز رؤيته تعالى في الآخرة، فانتقل عنه إلى الإخبار بوقوعها في الدنيا، وهو أخص من جواز الوقوع فيها الدال عليه سؤال موسى عليه الصلاة والسلام ربَّه إياها، إذ لو كانت ممتنعة فيها ما سألها؛ إذ لا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية، وخصوصاً بما يجب له تعالى وما يستحيل، وذلك لأن الوقوع يستلزم الإمكان بخلاف العكس.

والمعنى: أن رؤية الله تعالى حصلت للنبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا ليلة الإسراء، وقد روى ابن عباسْ حديث رؤيته عليه الصلاة والسلام ربَّه، ونَفَتْ عائشة وقوعَها له عليه الصلاة والسلام، قال معمر بن راشد: ما عائشة عندنا بأعلمَ من ابن عباس. انتهى

مع أن ابن عباس مثبت، والمثبت مقدم على النافي، على أنه قيل: إن عائشة لم تستند في النفي لسماعٍ منه عليه الصلاة والسلام، وإنما استنبطته من آية ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ سورة الأنعام: الآية (103)، والصحابي إذا اجتهد وخالفه غيره لا يكون قوله حجة إجماعاً. اهـ، وفيه نظر.

وعبارة النووي: **والحاصل**: أن الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء؛ لحديث ابن عباس وغيره، وإثبات هذا لا يأخذونه إلا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا مما لا ينبغي من أن يتشكك فيه. اهـ[2]

وما ذكره من أنه عليه الصلاة والسلام رأى ربه بعيني رأسه هو قول أنس وعكرمة

---

(1) قوله: (هذا) أي: افهم هذا، فهو مفعول المحذوف، أو هذا كما علمت.

(2) شرح صحيح مسلم (5/3).

والحسن والربيع بن سليمان وجماعة من المفسرين، وقال ابن عباس - في رواية عنه - وأبو ذرٍّ وإبراهيم التيمي: رآه بقلبه. فقيل: بجعل بصره في فؤاده، وقيل: بخلق بصر لفؤاده رأى به ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين الحسية، واختاره ابن حجر في معنى هذا القول قائلاً: وليس المراد برؤية الفؤاد مجرد حصول العلم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان عالماً به تعالى على الدوام[1].

ونقل عن بعضهم: أن غيره عليه الصلاة والسلام من الأولياء إذا أطلقوا الرؤية والمشاهدة لأنفسهم، فإنما يريدون بها المعرفة، فاعلمه، فإنه من الأمور المهمة التي يغلط فيها كثير من الناس.

واعلم أن رؤيته تعالى لم تقع في الدنيا لغيره صلى الله عليه وسلم على خلاف فيها له، وفي وقوعها لموسى عليه الصلاة والسلام خلاف أيضاً، والأصح: أنه لم ير، فمن ادعاها من آحاد الناس غيرَهما في الدنيا يقظة فهو ضال بإطباق المشايخ، وفي كفره قولان؛ إذ في الحديث: «واعلموا أن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت»[2] وهو قاطع للنزاع، فالرؤية لغير الأنبياء في الدنيا وإن جازت عقلاً فقد امتنعت سمعاً، وقد بسطناه بالأصل.

ولا نزاع في وقوع رؤيته تعالى في المنام وصحتها؛ لأن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء.

فائدة

هل تصح رؤية الصفات

قال السعد: اختلف القائلون برؤية الله تعالى في أنه هل تصح رؤية صفاته تعالى؟

فقال الجمهور: نعم؛ لاقتضاء دليل صحة رؤيته صحةَ رؤية كل موجود، إلا أنه لا دليل على الوقوع، وكذا إدراكه بسائر الحواس إذا عللناه بالوجود، سيما عند الشيخ، حيث جعل الإحساس نفس العلم بالمحسوس، وبسطناه بالأصل.

---

(1) فتح الباري (608/8).

(2) لم نقف عليه.

تنبيه

في حكم من منع رؤية الله في الآخرة

ذهب جمع من متأخري المالكية كالجزولي والأقفهسي والتتائي وأبي الحسن المتأخر إلى تكفير من زعم أن الله تعالى لا يُرى في الآخرة أو شك في ذلك، والحق خلافهم في أهل التأويل، فلا يكفرون كما جزم به القاضي عياض ونقله عن القاضي أبي بكر، ولفظه: وأما مسائل الوعد والوعيد، والرؤية، وخلق الأفعال، وبقاء الأعراض، والتولد، وشبهها من الدقائق، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح؛ إذ ليس في الجهل بشيء منها جهل بالله سبحانه، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل شيئاً منها. اهـ[1]

نعم؛ يؤدَّب ويبدَّع ويفسَّق إن لم يتب.

تتمة

قوله: (دنيا) ظرف لـ(ثبتت) بمعنى وقعت، وعدل عنها لإفادة صحة الرواية بوقوعها فيها؛ أي: في زمنها، ولام (للمختار) للاختصاص متعلقة به أيضاً، وهي ممنوعة من الصرف لألف التأنيث، وكان من حقها قرنها بالألف واللام كالكبرى والحسنى، لكن للضرورة جردها، أو أنها خلعت عنها الوصفية وأجريت مجرى ما لم يكن وصفاً؛ نحو قول الشاعر:

وإن دُعيتُ إلى جُلَّى ومَكرُمة

---

(1) الشفا (244/2).

القسم الثاني

النبوات

مبحث

في أن إرسال الرسل بمحض فضل الله تعالى

ص: (ومنه إرسال جميع الرسل، فلا وجوب بل بمحض الفضل، لكن بذا إيماننا قد وجبا، فدع هوى قوم بهم قد لعبا).

(ش) اعلم أن مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام: (إلهيات) وهي المسائل المبحوث فيها عن الإله، وقد فرغ منها، (ونبوات) وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوات وأحوالها، وهي التي يشرع فيها الآن، (وسمعيات) وهي المسائل التي لا تُتلقى أحكامها إلا من السمع، ولا تؤخذ إلا من الوحي، ويشرع فيها بعد تتميم النبوات.

إذا علمت هذا فاعلم أن السُّمنية أحالت على الله تعالى إرسال الرسل؛ لتوقفه على علم المرسَل بمن أرسله، ولا طريق إليه إلا الخبر، وأعلى أنواعه المتواتر، وهو لا يفيد عندهم علماً، فلعل القائل له: أرسلتك إلى قوم كذا، شيطان مثلاً، وأن البراهمة زعمت: أنه عبث لا يليق بالحكيم؛ لإغناء العقل عن الرسل، لأن ما جاء به الرسول إن كان موافقاً للعقل حسناً عنده فهو يفعله وإن لم يأت به، وإن كان مخالفاً له قبيحاً عنده فهو يتركه ولا يقبله، وإن لم يكن عنده حسناً ولا قبيحاً، فإن احتاج إليه فَعَلَه، وإلا تركه.

وقال الحكماء، وهو رأي المعتزلة، بوجوبه على الله سبحانه بالنظر إلى ذاته.

وقال الأشاعرة: إنه جائز عقلاً في حقه تعالى واجب سمعاً وشرعاً.

وإلى رد القولين الأولين واختيار قولِ الأشاعرة أشار بقوله: (ومنه) أي: ومن أفراد الجائز العقلي وجزئياته إرسال الله سبحانه وبعثته جميعَ الرسل من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، بإدخال المبدأ والغاية.

والأصل: رسل[1] البشر إلى المكلفين من الثقلين لطفاً من الله بهم؛ ليبلغوهم عنه تعالى أمره ونهيه ووعده ووعيده، ويبينوا لهم عنه سبحانه ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين مما جاؤوا به من شرائعهم وأحكامهم التي أنزلها في كتبه عليهم،

---

(1) في (أ - ب) أرسل، والمثبت من (ج).

اختصاصاً كالقرآن، واشتراكاً كالتوراة لموسى وهارون ويوشع، حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات، وينقطع عنهم سائر التعلُّلات: ﴿ وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴾ سورة طه: الآية (134)، ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ سورة الإسراء: الآية (15)، ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ سورة النساء: الآية (165)، فلولا إعذاره[1] تعالى إليهم على ألسنة المرسلين وإقامته الحجة عليهم ببعثه أهل خيرته المرشدين، لتوهموا أن لهم عذراً وحجة، وذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقولوا: إن الله تعالى إنما خلقنا لنعبده؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ سورة الذاريات: الآية (56)، فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدها منا ما هي، وكم هي، وكيف هي؟ لأن الطاعة وإن وجب أصلها بحكم العقل لكن كيفيتها وكميتها غير معلومة لنا.

وثانيها: أن يقولوا: إنك يا ربنا قد ركبتنا في هياكل تقبل السهو والغفلة، وسلطت علينا الشيطان والشهوة والهوى، فهلّا إذ فعلت ذلك أيّدتنا بمن إذا سهونا نبّهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا، فلمّا تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك منك إغراءً على تلك القبائح لنا.

وثالثها: أن يقولوا: يا ربنا هَبْ أنّا نعلم بعقولنا حسنَ الإيمان وقبح الكفر، لكنا لم يصل إدراك عقولنا إلى أن من فعل القبيح عُذِّب خالداً مخلداً، لا سيما ونحن نعلم أن لنا في الفعل القبيح لذة، وليس عليك فيه مضرة، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحق الثواب، لا سيما وقد كنا علمنا أنه لا منفعة لك في شيء، فلا جَرَمَ اقتحمنا، وعلى شهواتنا أقدمنا، كيف لا يكون الإرسال جائزاً وفي إرسال الرسل معاضدة العقل فيما يستقل العقل بمعرفته؛ مثل وجود الباري وعلمه وقدرته،واستفادة الحكم من الرسول فيما لا يستقل العقل بمعرفته مثل مباحث الكلام والرؤية، والمعاد الجسماني، وتعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص، والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، وغير ذلك من الثمرات والفوائد والغايات

---

(1) الإعذار: قطع الحجة.

الراجعة للإرسال حسبما جرت به العوائد، وقد ذكرنا منها جملة بالأصل.

وأما شبهة السُّمنية، فجوابها المنع؛ لجوز أن ينصب الباري للرسول على إرساله إياه دليلاً ، أو يخلق الله فيه علماً ضرورياً به.

وأما شبهة البراهمة، فجوابها: أنها مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقد سبق فسادها، ولو سلمناها فقد يقال: إن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته، فيعاضده الرسول ويؤكده بمنزلة توارد الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل بها، فيدله الرسول عليه ويرشده إليه، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول أو يرفع عنه الاحتمال، وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه العجوز الشوهاء، قد يكون حسناً يجب فعله، أو قبيحاً يجب تركه، مع أن العقول متفاوتة، فالتفويض إليها مَظِنة التنازع والتقابل، ويفضي إلى اختلال النظام، وفوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها كما علم آنفاً.

وذكر الرسلَ بصيغة جمع الكثرة؛ لحديث أنه سئل عليه الصلاة والسلام عن عدد الأنبياء فقال: «مئة ألف [وعشرون ألفاً]»[1] - وفي رواية: مئتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً - الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة عشر»[2]، وفي رواية: «وأربعة عشر».

والأَولى كما يُفهم من النظم ألا يتعرض لحصرهم في عدد معين؛ لأن الحديث مع كونه متكلماً فيه وخبر آحاد يخالفه ظاهر قوله تعالى: ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ سورة غافر: الآية (78)، فلا يُؤمَن من دخول من ليس منهم فيهم وخروج بعضهم عنهم .

وأولو العزم منهم كما عند ابن عطية خمسة: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى ونوح عليهم الصلاة والسلام، وعدّهم الزمخشري عشرة، وذكر أن إسحاق صبر على الذبح[3] ، وهو مذهب المعتزلة. ومذهب أهل السنة أن الذبيح إسماعيل عليه الصلاة والسلام.

وفي الحديث أن أبا ذر قال: يا رسول الله؛ كم كتاباً أنزل الله؟ فقال: «مئة كتاب

---

(1) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (361).

(2) أخرجه أحمد (22342) والطبراني في «الكبير» (7871).

(3) تفسير الكشاف (312/6).

وأربعة كتب، أنزل الله على شيث خمسين صحيفة، وعلى أخنوخ وهو إدريس ثلاثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف، والتوراة والإنجيل والزبور والقرآن»[1].

والحقُّ: الإمساك عن حصرها في عدد معين أيضاً؛ لما مر في عدد الرسل بل الواجب الإيمان تفصيلاً بما علم من الكتب والأنبياء والرسل تفصيلاً، وإجمالاً بما علم من ذلك إجمالاً[2].

و(الرسل) جمع رسول (فعول) بمعنى مفعول نادراً، مأخوذ إما من الاسترسال، وهو التتابع كما في: جاء الناس أرسالاً، إذا تبع بعضهم بعضاً، كأنه أُلزم تكرير التبليغ وأُلزمت الأمة اتباعه، وإما من الرسالة، وهي: لغة: السِّفارة، وشرعاً: سِفارة إنسان حر ذكر بالغ عاقل بين الله تعالى وبين أولي التكليف من خليقته؛ اصطفاه تعالى ليبلغهم عنه ما أرسله به إليهم من الأحكام التي أمره الله بتبليغها إليهم ليزيح بها عنهم عِلَلهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة.

وأشار بقوله: (فلا وجوب) بفاء التفريع على كون الإرسال جائزاً، إلى المبالغة في ردِّ قولي حكماء الفلاسفة والمعتزلة بوجوب الإرسال عليه سبحانه، قالوا: لأن النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع الإنساني على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الأنبياء، وكل ما هو كذلك يجب على الله تعالى فعله.

أما عند المعتزلة: فلكون البعثة لطفاً وصلاحاً للعباد.

وأما عند الحكماء: فلكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية.

ومبنى مذهب المعتزلة قاعدة (وجوب الصلاح والأصلح) عليه تعالى، وقد مَرَّ هدمها.

ومبنى مذهب الحكماء قاعدة (امتناع البخل والسَّفه)، ونحن لا نشك في تنزهه تعالى عن ذلك، لكنه لا يتصور إلا في حق من تُتَعَقَّب أفعاله، وتقاس بمعايير القوانين

---

(1) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (361).

(2) والسلامة في هذا المقام أن نقول: آمنا بالله وبجميع ما جاء من عند الله على ما أراد الله تعالى وبجميع الأنبياء والرسل.

الحجرية أعماله، ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ سورة الرعد: الآية (41)، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ سورة الأنبياء: الآية (23).

فالحقُّ: أن البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح منه تعالى تركها على ما هو المختار عندنا في سائر الألطاف، وإلى هذا أشار بقوله: (بل بمحض الفضل).

وقوله: (لكن بذا إيماننا قد وجبا) إشارة إلى أن إرسال الرسل وإن كان جائزاً عقلاً لكن الإيمان به واجب شرعاً، تفصيلاً بمَن عُلم منهم تفصيلاً وإجمالاً بمَن عُلم منهم إجمالاً، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَالْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ سورة البقرة: الآية (285)، أي: واحد منهم، بل نؤمن بالجميع.

وقوله: (فدع هوى قوم بهم قد لعبا) إشارة إلى رد لازم ظاهر حال أرباب الخلاعة من إحالة الإرسال عليه تعالى؛ لإظهارهم عدم المبالاة بالأحكام والوعيد والتكليف ودلالة المعجزات، وليسوا أهل مذهب معين ولا قانون مدون، وإنما هم أوغاد وأوباش ورَعاع من غوغاء الناس، يتبعون المخارق، مستمسكين - كما قال السعد - بشبهتين:

إحداهما تقريرها: أنّا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا شك في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما يشاهد في الحج والصلاة، وكغسل بعض الأعضاء أو جميعها لتلوث بعض آخر، إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل.

وثانيتهما: أن العمدة في إثبات البعثة هو التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم؛ إذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة، ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع، وأيضاً فيه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته.

وجواب الأولى: أنها أمور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين، وتطويقاً لأعناقهم قلائدَ الأوامر والنواهي، وتأكيداً لملكة امتثالهم إياها، ولعل فيها حِكماً ومصالح لا يعملها إلا الله والراسخون في العلم كما أشار إليه بعض من خاض في

أسرار بحار الشريعة.

وجواب الثانية: أن مضار التكليف الناجزة قليلة جداً بالنسبة إلى منافع البعثة الدنيوية والأخروية الظاهرة للواقفين على ظواهر الشريعة النبوية، فضلاً عن الكاشفين عن أسرارها الخفية، وعند تأملكم الصحيح يظهر لكم أن التكليف صرفٌ إلى ما ذكرتم لا شغلٌ عنه على ما توهمتم. اهـ[1]

تتمة

قال العزيزي: الهوى مقصوراً: ميل النفس إلى ما تحبه وتشتهيه، وجمعه أهواء، وعند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً؛ نحو: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ ﴾ سورة ص: الآية (26)، ﴿ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ سورة النازعات: الآية (40)، وقد يرد بمعنى مطلق الميل والمحبة، فيستعمل في الحق؛ نحو حديث عائشة: (ما أرى ربك إلا يسارع في هواك)[2].

ولا يخفى أن ألِفَي (وجبا) و(لعبا) للإطلاق.

مبحث

في بيان ما يجب في حق الرسل

ص: (وواجب في حقهم الأمانة وصدقهم وضف لها الفطانة، ومثل ذا تبليغهم لما أتوا).

(ش) هذا شروع في شرح قوله فيما مر: **(ومثل ذا لرسله)** بعد ذكره وجوب معرفة ما يجب له تعالى عقلاً، وما يجوز في حقه، وما يستحيل عليه سبحانه، فإن معناه: أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يعرف أيضاً ما يجب عقلاً للرسل الكرام عليهم أفضل الصلاة والسلام، وما يجوز في حقهم، وما يستحيل عليهم.

1- صفة الأمانة

وملخصه: أن ذاك ذِكر إجمالي، وهذا ذِكر تفصيلي، قدم فيه الواجب لهم عقلاً

---

(1) شرح المقاصد (175/2).

(2) أخرجه البخاري (4510)، ومسلم (1464).

الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي الشرفة، فقال: (وواجب في حقهم) أي: لهم (الأمانة) والضمير فيه للرسل وإن لم يختص كل فرد مما ذكره بهم، بل يساويهم الأنبياء غير الرسل فيما عدا التبليغ والفطانة منه والأمانة الواجبة لهم أيضاً، فهم بحفظ الله سبحانه ظواهرَهم وبواطنَهم من التلبُّس بمنهيٍّ عنه ولو نَهي كراهةٍ عند بعض المحققين - أي: كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله إلا كذلك - إذ لو جاز عليهم عقلاً أن يخونوا الله تعالى بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك النهي عنه من حيث إنه منهي عنه مأمور به؛ لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل، وهو لا يأمر بمحرم ولا مكروه، وهذا حيث لم تقم قرينة الخصوصية؛ كنكاحِ أزيدَ من أربع، فلا تكون أفعالهم محرمةً ولا مكروهةً ولا خلافَ الأَولى؛ لأن كمال شرفهم وعلو قدرهم يأبى وقوع ما نهوا عنه ولو تنزيهاً منهم على غير وجه التشريع المندوب الذي ربما وجب عند توقف البيان على الفعل؛ مثل وضوئه عليه السلام مرتين مرتين؛ نعم تكون واجبة أو مندوبة أو مباحة لا تؤدي إلى إزالة حشمة ولا خرم مروءة.

وفي ثبوت هذا القسم نزاع لبعض المحققين، والظاهر عندي قول بعضهم بثبوت الأمانة لهم ولو في حال صغرهم، ويأتي في مبحث العصمة ما تعرف به حقيقة الحال من اتحادهما وعدمه، والذي يخصنا هنا أن الأمانة هنا اعتبر محلها ومَن قامت به، والعصمة اعتبر فيها مفيضها ومعطيها، فتكون الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في مفهوم الثانية دون الأولى، فتتحدان ذاتاً وتختلفان اعتباراً.

2- صفة الصدق

وقوله: (وصدقهم) أي: وواجب عقلاً في حقهم عليهم الصلاة والسلام الصدق، وإضافته لبيان الأليقية - أي: مطابقة حكم خبرهم للواقع إيجاباً كان أو سلباً - إذ لو جاز عقلاً عليهم الكذب، وهو ضد الصدق فهو عدم مطابقة حكم الخبر للواقع إيجاباً كان أو سلباً، لجاز الكذب في خبره تعالى؛ لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى: (صدق عبدي في كل ما يبلغ عني) وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض الكذب، والكذب على الله سبحانه محال كما مر، فملزومه كذلك.

واعلم أن الأمة أجمعت فيما كان طريقه البلاغ على العصمة فيه من الإخبار عن شيء منه بخلاف الواقع، لا قصداً وعمداً، ولا سهواً وغلطاً، على تفصيل في بعضه

يعلم من الأصل، وحديث: (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى)[1] ظاهره مخالف للقواطع، فيجب تأويله إن صح بما هو مذكور في كتب الحديث مما أقر به على نظر فيه: أن الشيطان تَرَصَّدَ قراءته عليه الصلاة والسلام وكان يرتل القراءة إذ ذاك عند البيت، فحين انتهى عليه الصلاة والسلام إلى هذا المحل وكان منه وقفة ما للترتيل، أدرج ذلك على تلاوته محاكياً صوته عليه الصلاة والسلام، فَظُنَّ أنه من قوله وليس به.

وقول يونس لقومه: إن العذاب مصبِّحهم، لا خُلْف فيه؛ إذ قد صبحهم ولم يقع بهم لتوبتهم وتضرعهم، مع أنه لم يخبر بوقوعه البتة.

وذِكر المرتدين من كتّاب الوحي عنه صلى الله عليه وسلم إذنَه في كَتْب القرآن على حسب مرادهم لو أخبروا به حال الإسلام رد عليهم فيما لم يحتمل وجهين أو وجوهاً من القراءة والكتابة، فكيف ولم يخبروا به إلا حال الارتداد؟

وأما ما ليس طريقه البلاغ، بأن كان في غير الأخبار التي تستند إليها الأحكام وأحوال المعاد بل لا تضاف إلى وحي، وإنما تتعلق بأمور الدنيا وأحوال أنفسهم أو غيرهم مما طريقه الخبر المحض، فجزم القاضي عياض فيه أيضاً بأنه يجب تنزيه الأنبياء عن أن يقع خبرهم في شيء من ذلك بخلاف مخبَرهم، لا عمداً ولا سهواً ولا غلطاً، وأنهم معصومون من ذلك كله في حالتَي الرضا والسخط، والجد والمزح، والصحة والمرض.

قال: ودليل ذلك: اتفاق السلف من الصحابة ومَن بعدهم على ذلك، فإنَّا نعلم من ديدن الصحابة وعادتهم مبادرتهم إلى التصديق في جميع أقواله والثقة بجميع أخباره في أي باب كانت، وعن أي شيء وقعت، ولم يكن لهم توقف ولا تردد في شيء منها، ولا استثبات عن حاله عند ذلك هل وقع فيها سهو أم لا؛ فإن أخباره وسيره

---

(1) أحل هذا الحديث على فرض صحته عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قرأ: ﴿أفرأيتم اللات والعزى * ومناة الثالثة الأخرى﴾ تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن ترتجى، ففرح المشركون بذلك، وقالوا: قد ذكر آلهتنا، فجاءه جبريل فقال: اقرأ ما جئتك به، قال: فقرأ: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن ترتجى، فقال: ما أتيتك بهذا، هذا من الشيطان، فأنزل الله ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾ [الحج: 52]. المعجم الكبير الطبراني (53/12).

وآثاره صلى الله عليه وسلم وشمائله معتنىً بها مستقصىً تفصيلها، ولم يرد في شيء منها استدراكه عليه الصلاة والسلام لغلط قولٍ قاله أو اعترافه بوهم في شيء أَخبر به، ولو كان ذلك لنقل.

وأيضاً: فإن الكذب متى عرف من أحد في شيء من الأخبار على أي وجه كان، استُريب في خبره واتُّهِم في حديثه، ولم يكن لقوله في النفوس موقع.

وأيضاً: فإن تعمُّدَ الكذب في أمور الدنيا معصيةٌ، والإكثار منه كبيرة بإجماعٍ مسقطٌ للمروءة، وكل هذا مما يُنزَّه عنه منصب النبوة، والمرة الواحدة منه فيما يستبشع مما تخل بصاحبها وتزري بقائلها لاحقةٌ بذلك، وأما فيما لا يقع هذا الموقع، فإن عددناها من الصغائر فتجري على حكمها والخلاف فيها.

والصواب: تنزيه النبوة عن قليله وكثيره وسهوه وعمده؛ إذ عمدة النبوة البلاغ والإعلام والتبيين وتصديق ما جاؤوا به، وتجويز شيء من هذا قادح في ذلك ومشكك فيه ومناقض للمعجزة.

فلنقطع عن يقين بأنه لا يجوز على الأنبياء خُلف في القول في وجه من الوجوه، لا بقصد ولا بغير قصد، ولا نتسامح مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو فيما ليس طريقه البلاغ، وبأنهم لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوة ولا الاتسام به في أمورهم وأحوال دنياهم؛ لأن ذلك مما يزري ويريب بهم، وينفر القلوب عن تصديقهم بعدُ، وانظر أحوال أهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم قبلُ وبعدُ. اهـ[1]

وأما حديث: «لو تركوها -أي النخلة- لصلحت» ففعلوا فشاصت[2]، فليس من باب الإخبار المحْض المعروض للصدق والكذب، وإنما هو من باب إنشاء الرأي والإشارة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ سورة هود: الآية (46)، ليس تكذيباً لقول نوح: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ سورة هود: الآية (45)، لجواز اختلاف القصدين، فجعله نوح

---

(1) الشفا (121/2).

(2) أخرجه مسلم (2363)، ونص الحديث: عن أنس أن النبي ﷺ مرَّ بقوم يلقحون فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شيصاً، فمرَّ بهم فقال «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت: كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم ».

والشيص: هو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفاً.

من أهله قرابة ونفاه الله عنهم نجاة أو ديناً واتباعاً، أو إضافة نوح لنفسه تغليباً لاختلاطه بأبنائه، إذ كان ابن امرأته لغيره، ونفاه الله عنه حقيقة أو عملاً، إذ لا يعد الأجنبي من آل النبي إلا إذا كان له عمل صالح.

3- صفة الفطانة عليهم

وقوله: (وضف لها الفطانة) أي: وضف وجوباً لما يجب لهم صلى الله عليه وسلم الفطانة بمعنى التفطن لإلزام الخصوم وحِجاجهم وطرق إبطال تحيُّلهم وخداعهم.

والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ سورة الأنعام: الآية (83) الإشارة إلى مجاراته قومَه حتى بهتوا، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ ﴾ سورة البقرة: الآية (258)، ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ الشعراء: ٦٩ - ٨١ الآية ﴿ قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا ﴾ هود: ٣٢ وفي (سورة الشعراء) في محاجّة موسى لفرعون ما يبلغ ثلاثين آية: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ النحل: ١٢٥، ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ العنكبوت: ٤٦، فجادل صلى الله عليه وسلم الجميع فأفحمهم وأحسن حتى عدلوا عن معارضة الألفاظ والحروف إلى المقارعة بالرماح والسيوف، والمغفَّل لا أهلية فيه لإقام[1] الحُجة ولا لإيضاح المَحجّة، وسيأتي أن ممن عدَّ هذا في شروط النبوة السّعد رحمه الله تعالى، والظاهر علّاها من الواجبات الأولية للرسل.

وعبارة المحقق ابن حجر في: «شرح منهاج الفقه»: الرسول من البشر، ذكر، حرٌّ، أكملُ معاصريه - غير الأنبياء - عقلاً وفطنة وقوةَ رأي وخَلْقاً، بالفتح، - وعقدةُ لسان

(1) وفي (ج) لإتمام.

موسى أزيلت بدعوته عند الإرسال كما في الآية - معصومٌ ولو من صغيرة سهواً ولو قبل النبوة على الأصح، سليم من دناءة أبٍ وخنا أمٍّ وإن عَلَيا، ومن منفِّر كعمىً وبرص وجذام، ولا يرد علينا بلاءُ أيوب، وعمى نحو يعقوب، بناء على أنه حقيقي لطروه بعد الإنباء، والكلام فيما قارنه، والفرق: أن هذا منفِّر بخلافه فيمن استقرت نبوته، ومن قلّة مروءة، كأكل بطريق، ومن دناءة صنعة كحجامة، أوحيَ إليه بشرع وأمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب ولا نُسَخ كيوشع، وإن لم يؤمر فنبيٌّ فقط. اهـ[1]، وفيه شهادة بالمراد، سقناه برمته لحسن جمعه وكثرة فوائده.

4- صفة التبليغ

وقوله: (ومثل ذا...إلخ) يعني: ومثل هذا الواجب المتقدم في الوجوب العقلي في حق الرسل تبليغهم لجميع ما أتوا به من عند الله وأُرسلوا لتبليغه للعباد، فيجب شرعاً اعتقاد أنهم بلغوه إليهم، اعتقادياً كان أو عملياً، للإجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ ولو في قوة[2] الخوف وزمان التقية، وقد قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: لو كان محمد صلى الله عليه وسلم كاتماً شيئاً لكتم ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ﴾ الأحزاب: ٣٧[3]، وبلّغ أيضاً: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾ عبس: ١ - ٢ الآية، كيف لا وقد أوجب الله عليه ذلك بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ المائدة: ٦٧، وفي القرآن: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ النساء: ١٦٥، ولا شك أن الكتمان ولو للبعض مفوِّت لإقامة الحجة بالمكتوم.

تنبيهات

الأول: توهم بعضهم تداخلاً بين هذه الواجبات، والحق خلافه، إذ لا يغني شيء من الواجبات الثلاثة عن الفطانة، ولا هي عنه، وأما الواجبات الثلاثة الباقية فلا يغني

(1) تحفة المحتاج (92/1).

(2) في (أ) و(ب): (وقت)، والمثبت من (ج).

(3) أخرجه البخاري (6984)، ومسلم (177).

بعضها عن بعض أيضاً، وذلك لأن بينها عموماً وخصوصاً من وجه، وما ذاك شأنه لا يغني بعضه عن بعض، ألا ترى أن ثلاثتها تشترك في نفي تبديل شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه أو تغيير معناه عمداً؛ لأنه كذب فوجوب الصدق لهم ينفيه، ونقيصة[1] فوجوب الأمانة لهم أيضاً ينفيه، وكتمان لما أمر الله بتبليغه، فوجوب التبليغ العام ينفيه.

ويشترك الواجب الأول والثاني في نفي زيادة شيء عمداً من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته إلى الله تعالى؛ إذ هذه الزيادة معصية وكذب، وكلا الواجبين الأوّلين ينفيها دون الرابع الذي هو التبليغ العام، لأن هذه النقيصة وقعت خارج التبليغ.

ويشترك الأول والرابع في نفي كتمان شيء من المأمور بتبليغه عمداً؛ فإنه معصية وترك للتبليغ العام، وكلا هذين الواجبين ينفيها دون الثاني؛ لأن الكتمان لا كذب فيه.

ويشترك الواجب الثاني والرابع في نفي تبديل شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً؛ لأنه كذب، والصدق ينفيه، وكتمان لما أمروا بتبليغه، ووجوب التبليغ العام ينفيه، ولا ينفيه الواجب الأول؛ لأنه إنما ينفي المعصية أو المكروه على قول اخترناه فيما مر؛ لأنه اللائق بعظيم مناصبهم، والتبديل نسياناً ليس مشمولاً لشيء من الأحكام التكليفية، فليس بمعصية ولا مكروه.

وينفرد الواجب الأول عن مجموع الثاني والرابع بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ، كالسرقة والزنا.

وينفرد الواجب الثاني عن مجموع الأول والرابع بامتناع الكذب نسياناً في غير المأمور بتبليغه؛ لمنافاته للصدق دون الأمانة والتبليغ العام؛ إذ ليس معصية ولا كتماناً.

وينفرد الواجب الرابع عن مجموع الأول والثاني بامتناع نقص شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً من غير تبديل ولا إخلال فيما بلغوه، لمنافاته التبليغ العام دون الأمانة والصدق، إذ ليس خيانة ولا كذباً.

وينفرد الواجب الأول عن كل واحد من الواجبين غيره بامتناع معصية غير الكذب والتبليغ كالغيبة والسرقة والخديعة.

وينفرد الواجب الثاني عن كل واحد من الواجبين غيره بمنع الكذب سهواً فيما لم يؤمروا بتبليغه؛ لمنافاته للصدق العام دون الأمانة، إذ ليس معصية ولا مكروهاً لما

---

(1) في (ب): ومعصية.

مر، وبمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً مع نسبتها إلى الله تعالى؛ لمنافاتها للصدق العام دون التبليغ العام لوقوعها خارجه.

وينفرد الواجب الرابع عن الأول بمنع ترك تبليغ شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً مع التزامهم الصدق فيما بلغوا من ذلك؛ لمنافاته لوجوب عموم التبليغ، وليس معصية حتى ينافي الواجب الأول، وليس كذباً حتى ينافي الواجب الثاني، والله أعلم.

تتمة الكلام عن شروط النبوة

الثاني: ما ذكره الناظم شروط عقلية للنبوة، وأما **(الشروط الشرعية والعادية)**، فقال السعد: من شروط النبوة: الذكورة، وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي؛ كعيسى ويحيى عليهما الصلاة والسلام، والسلامة عن كل ما ينفر عن الاتباع؛ كدناءة الآباء وعُهر الأمهات، والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة للطباع؛ كالبرص والجذام ونحو ذلك، والأمور المخلة بالمروءة؛ كالأكل على الطريق، والحرف الدنية كالحجامة، وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة. اهـ[1]

قلت: وزاد غيره من شروطها: الحريةَ والبشرية، واختلفوا في اشتراطها بالبلوغ، فاعلم أنهم اتفقوا على أنه يجوز عقلاً أن يبعث الله نبياً صغيراً، واختلفوا في وقوعه، فذهب الفخر إلى ذلك مستدلاً بأن عيسى ويحيى عليهما الصلاة والسلام أرسلا صبيين، وهو ظاهر كلام السعد السابق، وذهب ابن العربي في آخرين إلى أنه لم يقع، وتأولوا آيتي عيسى ويحيى ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ سورة مريم: الآية (30)، ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ سورة مريم: الآية (12) بأنهما إخبار عما سيجب لهما حصوله، لا عما حصل لهما بالفعل.

نعم؛ بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم كانت على رأس أربعين عاماً من مولده عام الفيل، قال الأُبّي[2]: وهو الأعم الأغلب في إرسال الرسل إلى أممهم عند بلوغها الأشد، وهو الأربعون.

ومن الحكم الإلهية: إخبار جبريل لنبينا صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن نبي إلا

---

(1) شرح المقاصد (198/2).

(2) الأبي: أبو عبد الله محمد بن خلفة الوشتاتي، محدث حافظ منقيه مفسر، ولي قضاء الجزيرة، له: إكمال الإكمال في شرح مسلم، توفي (828 هـ). الضوء اللامع: (252/4).

عاش نصف عمر الذي قبله، وأنه أخبره أن عيسى ابن مريم صلوات الله وسلامه عليه عاش عشرين ومئة سنة، أي: لم يمكث في الأرض كافاً وداعياً لشريعته إلا تلك المدة، وإذا نزل مكث ما يكون الثلاث الزائدة على عقد الستين نصفه، وأما مكثه في العالم العلوي فلم يحسب من العمر؛ لأنه ليس من الدنيا.

ومن شروطها أيضاً: كون النبي أعلم من جميع من بعث إليهم بأحكام الشريعة التي بعث بها، أصلية وفرعية، ولم يتعلم موسى من الخضر حكماً شرعياً، وأما ما يتعلق بأمور الدنيا الصِّرفة فلا يضرهم عدم إتقانه على طريق ما يتقنه أهلها، ولكن لا يجوز أن يقال: إنهم لا يعلمون شيئاً من أمر الدنيا؛ لأنه ربما يوهم البَلَه والغفلة، وقد سلف تنزههم عنه.

الثالث: المختار كما في «كشف الأسرار»: أن علم اليقين هو المستفاد من الأخبار، وعين اليقين هو المستفاد من المشاهدة، وحق اليقين هو المستفاد من المعاينة والمباشرة معاً، وأخذ ذلك من قوله تعالى في حق الكفار: ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ سورة التكاثر: الآية (7) ولما دخلوها وباشروا عذابها قال: ﴿ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ * وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴾ سورة الواقعة: الآيات (93 - 95). وعليك بالأصل إن أردت المزيد.

مبحث

في بيان ما يستحيل على الأنبياء

ص: (ويستحيل ضدها كما رووا).

(ش) هذا شروع في بيان ثاني أقسام الحكم العقلي مما يتعلق بالرسل، وهو ما يستحيل عليهم عقلاً، وضمير (ضدها) عائد على الواجبات الأربعة السابقة.

يعني: أنه يستحيل عليهم صلى الله وسلم عليهم أضداد تلك الصفات الواجبة لهم عقلاً، فلا يتصور العقل تحويمَ طائرِ شيءٍ منها حول ساحة شرفهم الكريم ومنصبهم العظيم عليهم أفضل الصلاة وأشرف التسليم، فتستحيل عليهم الخيانة والكذب والبلاهة والغفلة وعدم الفطنة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه.

واعلم أنهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين معصومون من الكفر قبل النبوة

وبعدها بالإجماع عند من يُعْتَدُّ به في الإجماع؛ إذ قد عيرت الأمم أنبياءها بما قدروا عليه، فلم يرموهم بشيء منه مطلقاً، وما ذاك إلا لأنهم لم يجدوا إليه سبيلاً، ولو كان لنقل ولما سكتوا عنه كما لم يسكتوا عن تحويل القبلة حيث قالوا: ﴿ مَا وَلَّـٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ﴾ سورة البقرة: الآية (142).

قلت: وفيه نظر؛ إذ لا يدل إلا على عدم الوقوع، لا على امتناعه الذي هو محل النزاع.

وأما الكبائر غير الكفر، ومنها اللسانية والجَنانية، فقد أجمع الناس أيضاً على امتناع صدورها عنهم عمداً بعد البعثة، وإنما اختلفوا في دليل امتناعها، فقيل: السمع، وهو الراجح عند الجمهور من المحققين، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وقيل: العقل، وهو قول الكافة، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق، وبه جزم في النظم حيث عد الخيانة من المستحيلات العقلية.

وأما الصغائر عمداً، فقد جوزها عليهم جماعة من السلف وغيرهم؛ كإمام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة، وإليه ذهب أبو جعفر الطبري وغيره من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، ومنعها المحققون من الفقهاء والمتكلمين، وبه جزم في النظم، وعليه: فهم معصومون من الصغائر عمداً كعصمتهم من الكبائر، وهو الحق عندي، وإليه أذهب، فعليه أحيى، وعليه أموت.

وذهبت طائفة أخرى إلى الوقف، وقالوا: العقل لا يحيل وقوعها منهم، ولم يأت في الشرع قاطع بأحد الوجهين.

قال بعض المحققين: ويجب على جميع الأقوال ألا يُختلف أنهم معصومون عن تكرار الصغائر وكثرتها بحيث تصل إلى حد لحوقها بالكبائر، كما أن محل الخلاف غيرَ صغيرة أدت إلى إزالة الحشمة وإسقاط المروءة، وألحقت بفاعلها الازدراء والخسة؛ كسرقة لقمة وتطفيف بحبة؛ لقيام الإجماع على عصمتهم من مثلها.

* وحجة المجوزين والواقفين بالأصل[1].

---

(1) واحتجوا بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن أو في الأحاديث أو الآثار، وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة، منها على سبيل المثال قصة آدم عليه السلام وتمسكوا بها من ستة وجوه:

* وأما حجة المانعين، فوجوه:

الأول: لزوم حرمة اتباعهم فيما لم نعلم وجهه، لكنه واجب للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ سورة الأحزاب: الآية (21)، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ سورة آل عمران: الآية (31).

والثاني: لزوم رد شهادتهم؛ لقوله تعالى: ﴿ إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ ﴾ سورة الحجرات: الآية (6)، وللإجماع على ذلك، لكنه منتفٍ للقطع بأن من تُرَدُّ شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم إلى يوم الدين.

والثالث: لزوم وجوب منعهم وزجرهم؛ لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنه منتفٍ؛ لاستلزامه إيذاءهم، وهو محرم بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ سورة الأحزاب: الآية (57).

والرابع: لزوم استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم؛ لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ سورة الجن: الآية (23)، وقوله تعالى : ﴿ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ سورة هود: الآية (18)، وقوله:

الأول: قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾ ثم أكّده بقوله ﴿فغوى﴾.
الثاني: قوله تعالى: ﴿فتاب عليه﴾ ولن تكون التوبة إلا عن ذنب.
الثالث: مخالفته النهي عن أكل الشجرة.
الرابع قوله تعالى: ﴿فتكونا من الظالمين﴾.
الخامس: قوله تعالى: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾.
السادس: قوله تعالى: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾.

والجواب عن هذا وعن غيره مما وقع في قصص الأنبياء أنه ذنب، نقول: إن ما كان نقولاً منها بالآحاد وجب ردها؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي للأنبياء، وما ثبت متواتراً فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهر لثبوت أدلة عصمتهم، وما لم نجد له محيضاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو كان من قبيل ترك الأولى، أو من صغائر صدرت عنهم سهواً أو أنها وقعت قبل البعثة أو كان من قبيل ترك الأولى، أو من صغائر صدرت عنهم سهواً أو أنها وقعت قبل البعثة كما حصل لآدم عليه السلام، ولقوله تعالى: ﴿فاجتباه ربه﴾ وهل كان الاجتباء إلا بعد وقوع هذه الحادثة.

ا.هـ بتصرف، المواقف (3/418 - 432).

﴿ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ سورة الصف: الآيتان (2 - 3)، وقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ سورة البقرة: الآية (44) لكن كل ذلك منتفٍ للإجماع، ولكونه من أعظم المنفرات.

الخامس: لزوم عدم نيلهم عهد النبوة؛ لقوله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ سورة البقرة: الآية (124) فإن المراد به النبوة والإمامة التي دونها.

السادس: لزوم كونهم غير مُخلَصين؛ لأن المذنب قد أغواه الشيطان، والمخلص ليس كذلك؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ سورة ص: الآية (82) لكن اللازم منتفٍ بالإجماع، ولقوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴾ سورة ص: الآية (46)، وفي يوسف: ﴿ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ سورة يوسف: الآية (24).

السابع: لزوم عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطَفين الأخيار؛ إذ لا خير في الذنب، لكن اللازم مُنتفٍ؛ لقوله تعالى في حق بعضهم: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ سورة الأنبياء: الآية (90)، ﴿ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴾ سورة ص الآية (47).

وناقش السعد في هذه الوجوه بما مُجمَلُه: أن دلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهواً أو الصغيرة الغير المنفرة عمداً على ما هو المتنازع.. محل نظر[1]، وقد بسطناه بالأصل.

وأما حكم الكبائر والصغائر في حقهم عليهم الصلاة والسلام سهواً، فهو: أن الكفر ممتنع باتفاق، وأما غيره من الكبائر ففي امتناع صدوره عنهم سهواً خلاف، عزا السعد القول بجوازه للأكثر، والحقُّ، وهو رأي المحققين، منهم القاضي عياض والسيد في «شرح المواقف»: امتناعُه.

وأما صدور الصغائر عنهم سهواً، فاختار القول بجوازه المحققان السعد والسيد، بل حكيا عليه الاتفاق إلا ما دل على خِسَّة، وعليه: فاشترط المحققون أن ينبهوا عليه

---

(1) شرح المقاصد (194/2).

فوراً على الأرجح، فينتهوا قبل أن يتقرر شريعةً، والحق عندي وفاقاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي: امتناعُه؛ لأنهم أكرم على الله سبحانه من أن يصدر عنهم صورة ذنب، وقد عزا هذا الرأي ابن برهان لاتفاق المحققين.

فإن قلت: فهل جواز الصغائر عليهم بالعقل أو بالسمع؟

قلت: صرح إمام الحرمين في «برهانه» بأنه العقل[1]، قال: وأما ما جاء به النقل فمتردِّد في دلالته حسبما بيّناه بالأصل.

تنبيهات

الأول: هذا حكم الذنوب بعد الوحي والاتصافِ بالنبوة، أما قبل ذلك فقال الجمهور من أصحابنا وجمع من المعتزلة: لا يمتنع أن يصدر عنهم غير الكفر مما هو كبيرة، وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها؛ لأنها توجب النُّفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة، ومنهم من منع كل ما ينفر الطباع عن متابعتهم وإن لم يكن ذنباً لهم؛ كعهر الأمهات وكونهن زانيات، وفجور الآباء ودناءتهم واسترذالهم، والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر، وقالت الروافض: لا تجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأً في التأويل. اهـ[2]

قال السعد: والحق منعُ ما يوجب النُّفرة؛ كعُهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخِسّة. اهـ

وقال القاضي عياض: قد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة، فمنعها قوم وجوزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تعالى: تنزيههم عن كل عيب، وعصمتهم من كل ما يوجب الريب، كيف والمسألة تصورها كالممتنع؛ فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع.

وقد اختلف الناس في حال نبينا عليه الصلاة والسلام قبل أن يوحى إليه: هل كان متّبِعاً لشرع مَن قبله أم لا؟

فقال جماعة: لم يكن متبعاً لشيء، وهذا قول الجمهور، وهو المختار،

---

(1) البرهان (320/1).

(2) المواقف (416/3).

فالمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ؛ إذ الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأوامر والنواهي وتقرر الشريعة. اهـ

الثاني: ليس قوله: (كما رووا) أي: حكمنا باستحالة ما ذكر في حقهم حكماً مماثلاً لما رواه العلماء ونقلوه كتاباً وسنةً وإجماعاً.. تكملةً، بل هو إشارةٌ إلى أن المعوَّل عليه في دليل امتناع ما ذُكر عليهم صلوات الله وسلامه عليهم مما اختُلف في دليله هل السمع أو العقل، إنما هو الدليل السمعي لا العقلي؛ لما أشرنا إليه من مناقشة السعد فيه.

الثالث: ذكر القاضي عياض في «الشفا»: أنه يجب على المتكلم فيما يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم وما لا يجوز على طريق المذاكرة والتعليم أن يلتزم في كلامه عند ذكره عليه الصلاة والسلام وذكر تلك الأحوال الواجبَ من توقيره وتعظيمه، ويراقب حال لسانه ولا يهمله، وتظهر عليه علامات الأدب عند ذكره، فإذا ذكر ما قاساه عليه الصلاة والسلام من الشدائد ظهر عليه الإشفاق والارتماض[1] والغيظ على عدوه ومودةُ الفِداء له عليه الصلاة والسلام لو قدَر عليه والنُّصرةُ لو أمكنته، وإذا أخذ في أبواب العصمة وتكلم على مجاري أعماله وأقواله عليه الصلاة والسلام تحرى أحسن اللفظ وآدبَ العبارة ما أمكنه، واجتنب بشيع ذلك، وهجر من العبارة ما يقبح؛ كلفظة الجهل والكذب والمعصية، فيقول: هل يجوز عليه الخُلف في القول والإخبارُ بخلاف ما وقع سهواً أو غلطاً؟ أو نحوه من العبارة، ويتجنب لفظة الكذب جملة واحدة، ويقول: هل يجوز ألا يعلم إلا ما عُلِّم، وهل يمكن ألا يكون عنده علم من بعض الأشياء حتى يوحى إليه؟ ولا يقول: يجهل؛ لقبح اللفظ وبشاعته، ويقول: هل تجوز منه المخالفة في بعض الأوامر والنواهي ومواقعةُ بعض الصغائر؟ ولا يقول: هل يجوز أن يعصي أو يذنب أو يفعل كذا من أنواع المعاصي، هذا كله فيما يورَد على وجه الإثبات.

وأما ما يورَد على جهة النفي عنه عليه الصلاة والسلام والتنزيه له عنه، فلا حرج عليه في ذلك كيف قال؛ كقوله: لا يجوز عليه الكذب جملةً، ولا إتيانُ الكبائر بوجهٍ، ولا الجَور في الحكم، ولكن مع هذا يجب ظهور توقيره وتعظيمه وتعزيره عند ذكره مجرّداً، فكيف عند ذكر مثل هذا؟! وكان بعضهم يلتزم مثل هذا في آيات من القرآن،

---

(1) الارتماض: القلق والانزعاج.

فيخفض بها صوته إعظاماً وإجلالاً وحذراً من التشبه بالكفرة؛ كـ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ سورة المائدة: الآية (64) فيُخفي بها صوته. اهـ

قلت: وليس هذا خاصاً به عليه الصلاة والسلام، بل جميع الرسل والأنبياء كذلك.

إذا عرفت هذا فما وقع منا على خلافه في المباحث السابقة إنما هو في العبارات التي نقلناها تحرياً للفظها وليس مرضياً لنا، ولله الحمد.

الرابع: ما ورد مما ظاهره مخالف لما ذكرناه في باب الذنوب والمعاصي فإما مردود لكونه لم يثبت، وإما مصروف عن ظاهره بتأويل يناسبه إن ثبت، وبسطه في الشرح.

مبحث

في بيان ما يجوز في حق الأنبياء

ص: (وجائز في حقهم كالأكل، وكالجماع للنساء في الحل).

(ش) هذا شروع في بيان ثالث أقسام الحكم العقلي مما يتعلق بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو الجائز العقلي، وقد تقدم أنه ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيه عنهم، بل يصح عنده وجوده وعدمه.

والضمير المضاف إليه (حق) عائد على الرسل، يعني: أنه يجوز عليهم صلوات الله وسلامه عليهم كل عَرَض[1] بشري ليس محرماً ولامكروهاً ولا مباحاً مزرياً ولا مزمناً، ولا مما تعافه الأنفس، ولا مما يؤدي إلى النُّفرة، سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة؛ كالأكل والشرب الحلال والنوم والجلوس ولو المباحين إن تصور كما سلف تحقق وقوع المباح منهم، أو يستغنى عنه اختياراً؛ كالجماع للنساء بناء على أنه من باب التفكه، أو كحبس النفس وكفها عنه بناء على أنه من باب القوت، فيجوز عليهم وطء النساء بالمِلك مطلقاً، مسلماتٍ كنَّ أو كتابيات، لا مجوسيات خلافاً لابن العربي في تحريمه عليه صلى الله عليه وسلم وطء الأمة الكتابية بالمِلك.

قلت: وهو قضية تعليلهم منع نكاح الحرة الكتابية له، بأن النبي صلى الله عليه

(1) في (ب): غرض.

وسلم أشزف من أن يضع نطفته في رحم كافرة، أو لأنها تكره صحبته.

وبالنكاح[1] ما عدا الكتابية، وأحرى المجوسية لما مر، وما عدا الأَمَة ولو مسلِمة؛ لأنها إنما تنكح لأحد أمرين: خوف العنت، أو عدم الطَّوْل، والثاني منتفٍ بالبديهة، والأول كذلك للعصمة، وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: (في) حال (الحِل) والجواز، لا على وجه حرمة ولا كراهة، ويتبعه أنهم لا يطؤونهن صائمات صوماً مشروعاً، ولا معتكفاتٍ كذلك، ولا حائضاتٍ، ولا في حال نفاس ولا إحرام، ولا في حال الرؤيا والاحتلام؛ لما ورد: «ما احتلم نبي قط»[2].

والحاصل: أنهم عليهم الصلاة والسلام من البشر، وأرسلوا إلى البشر:

- فظواهرهم خالصة للبشر يجوز عليها من الآفات والتغييرات والآلام والأسقام وتجرُّع كأس الحِمام ما يجوز على البشر، وهذا كله لا نقيصة فيه؛ لأن الشيء إنما يسمى ناقصاً بالإضافة إلى ما هو أكمل منه من نوعه، وقد كتب الله على أهل هذه الدار ﴿ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴾ سورة الأعراف: الآية (25) وخلق جميع البشر بمدرجة الغير، فقد مرض عليه الصلاة والسلام واشتكى، وأصابه الحر والقرُّ، وأدركه الجوع والعطش، ولحقه الغضب والضجر، وناله النصب والتعب، ومسّه الضعف والكبر، وسقط فجحِش شِقه، وشجّه الكفار وكسروا رَباعيته، وسُقي السم، وسحر، وتداوى، واحتجم، وتنشّر، وتعوَّذ، ثم قضى نحبه فتوفي ولحق بربه في الرفيق الأعلى، وتخلص من دار الامتحان والبلوى، وهذه سمات البشر التي لا محيص عنها، وأصاب غيره من الأنبياء ما هو أعظم من هذه الإصابات، وابتُلوا بأشق من هذه البليات، فقتلوا قتلاً، ورموا في النار، ونشروا بالمناشير.

- وأما بواطنهم فمنزهة غالباً عن ذلك معصومة منه، متعلقة بالملأ الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم، ففي الحديث: «إن عينيَّ تنامان ولا ينام قلبي»[3]، فأخبر أن سره الشريف وباطنه وروحه بخلاف جسمه وظاهره، وأن الآفات التي تحل ظاهره؛ من ضعف وجوع وسهر ونوم لا يحل منها شيء باطنَه بخلاف غيره

---

(1) عطفاً على قوله: (بالمِلك).

(2) أخرجه الطبراني في «الكبير» (11564) و«الأوسط» (8062) وابن عدي في «الكامل» (92/3).

(3) أخرجه البخاري (1096) ومسلم (738).

من البشر، إذا نام استغرق النوم جسمه وقلبه وإذا جاع ضعف لذلك حِسُّه وَلُبُّه.

واعلم أن امتحان الله سبحانه إياهم بضروب المحن زيادةٌ في مكانتهم، ورفعةٌ في درجاتهم، وأسبابٌ لاستخراج حالات الصبر والرضا والشكر والتسليم والتوكل والتفويض والدعاء والتضرع منهم، وتأكيد لبصائرهم في رحمة الممتحَنين والشفقة على المبتلَين، وليتسلى بهم من نزل به مثل ما امتُحنوا به ويقتدي، ﴿ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ سورة الأنعام: الآية (90) ومحوٌ لِهَناة فرطت، أو غفلات سلفت؛ ليلقَوا الله طيبين مهذبين، وليكون أجرهم أكمل، وثوابهم أوفر وأجزل.

ولو لم يكن من فوائد الابتلاء والامتحان إلا مثل ما يترتب على فعله صلى الله عليه وسلم من معرفة أحكام السهو في الصلاة، وأحكام الصلاة في الخوف والمسايفة، وأحكام الصلاة في المرض، وأحكام الأكل والشرب والجماع واللباس، ونقل كل واحدة من نسائه الكثيرات ما عساه تغفل عنه الأخرى من أحكام الحيض والنفاس.. لكان غاية المطلوب ونهاية المرغوب.

ومن أجل فوائد الامتحان: بيان أنهم بشر مخلوقون، لا يملكون لأنفسهم ضراً ولانفعاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، لا ملائكة ولا آلهة كما عساه يتوهمه من شاهد ظهور الخوارق على أيديهم كما وقع لمشركي العرب واليهود والنصارى.

ومن فوائد ذلك أيضاً: إظهار خِسّة الدنيا ودناءتها عند الله تعالى، حيث لم يرضَها دار خلود لأحبابه وأصفيائه، ولم يرضَ لهم فيها بسطة العيش وصحة الجسم وإدامة السرور؛ إذ هي ملعونة معلون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه[1].

تنبيهات

الأول: احترزنا بقولنا: (ولا مزمِناً ولا مما تعافُه الأنفس) عما كان كذلك كالإقعاد والبرص والجذام والعمى والجنون.

وأما الإغماء.. فقال النووي: لا شك في جوازه عليهم؛ لأنه مرض، والمرض يجوز عليهم، بخلاف الجنون؛ فإنه نقص.

قال ابن حجر: وقيد أبو حامد الإغماء بغير الطويل، وجزم به البلقيني. قال السبكي: وليس كإغماء غيرهم؛ لأنه إنما يستر حواسهم الظاهرة دون قلوبهم؛ لأنها إذا

(1) كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (2322) وابن ماجه (4112) وغيرهما.

عصمت من النوم الأخف فمن الإغماء أَولى.

قال: ويمتنع عليهم الجنون قليله وكثيره؛ لأنه نقص، ويلحق به العمى، ولم يَعْمَ نبيٌّ قط، وما ذُكر عن شعيب صلى الله عليه وسلم من كونه كان ضريراً لم يثبت، وأما يعقوب.. فحصلت له غِشاوة وزالت. اهـ

سهو الأنبياء :

الثاني: يتلخص في السهو امتناعه عليهم صلوات الله وسلامه عليهم في الأخبار مطلقاً، بلاغية كانت أو لا، وفي الأقوال الدينية الإنشائية، وجوازه - بل ووقوعه - في الأفعال البلاغية وغيرها خلافاً لقوم، والفرق بين الأفعال والأقوال البلاغية: قيام المعجزة على الصدق في الثانية، فأدنى مخالفة تناقض مقتضاها بخلاف الأولى؛ إذ لم توجب المعجزة موافقتها لما في نفس الأمر وإن كانت في حكم القول بحسب البيان، وإيضاحه بالأصل.

والسهو في السلام، وهو قول بلاغي في فعله وإيقاعه في غير محله لا في لفظه كما لا يخفى.

نسيان الأنبياء :

الثالث: يمتنع أيضاً عليهم النسيان في البلاغيات قبل تبليغها، قولية كانت أو فعلية، وكذا نسيان ما يخل بنظم القول البلاغي أو معناه مطلقاً وما لا يخل بذلك على الدوام، وأما على التذكر فجوزه البعض، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم لحفظه غيرهم بعده ووجوب ضبطه على المبلَّغ؛ ليعمل به وليبلغه، ولا يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقاً، لا قبل البلاغ ولا بعده.

الرابع: مَن لا إحاطة له بمثل هذه الأحكام المتعلقة بهم عليهم الصلاة والسلام يحرم عليه الإفتاء في أقوالهم وأفعالهم، والاستنباط من أحوالهم، والخوض في سيرهم وقصصهم؛ لأنه لا يأمن من اعتقاد الكمال نقصاً وعكسِه، ولا من إسقاط حق وجب لنبي من الأنبياء، ولا من الإقدام على قتل مسلم بغير حق، ولعَمري؛ لقد أفتى في زماننا حتى مَن لا يدري مدلول الإفتاء، وحتى وحتى، وسوف يسألون حتى!!

مبحث

في أن الشهادتين تجمعان كافَّة العقائد الإسلامية

ص: (وجامع معنى الذي تقررا شهادتا الإسلام فاطرح المِرا).

(ش) هذا بيان لما أجمله من المنطوق به في قوله: (والنطق فيه الخلف بالتحقيق...إلخ) والمعنى: أن الشهادتين جمعتا جميع العقائد الإيمانية الواجبة الاعتقاد شرعاً، سواء تعلقت بالله تعالى أو برسله أو بكتبه، أو بالجنة أو النار، أو بشيء من المغيبات التي وردت بها الأخبار، وسواء رجعت للواجب العقلي أو للمتنع العقلي أو للجائز العقلي.

بيان

ما تجمع (لا إله إلا الله) من العقائد

وبيان ذلك: أن الجملة الأولى أثبتت له تعالى الألوهية ونفتها عن كل ما سواه، وحقيقة الألوهية: وجوب الوجود والقدم الذاتي، فوجوب الوجود والقدم الذاتي له تعالى يوجب استغناءه عن كل ما سواه، وأن يفتقر إليه كل ما عداه كما يوجب له تعالى البقاء، ومخالفة الممكنات، والقيام بالذات، والتنزه عن النقائص كالأغراض في الأفعال والأحكام، وعن وجوب شيء عليه تعالى؛ لئلا يكون مستكمِلاً بفعله أو تركه، فلا يثبت له الاستغناء المطلق، ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوب حياته وعموم قدرته وإرادته وعلمه ووحدته، وعدم تأثير شيء سواه تعالى في شيء منها، ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالت عليه نقائضها، وجاز في حقه ما سوى ذلك على ما مر تفصيله، هذا ما يؤخذ من قولنا: (أشهد أن لا إله إلا الله).

بيان

ما تجمع (محمد رسول الله) من العقائد

وأما ما يؤخذ من قولنا: (وأشهد أن محمداً رسول الله)، فوجوب الإيمان بسائر الأنبياء والرسل، والملائكة، والكتب السماوية، واليوم الآخر وما فيه؛ لأننا صرحنا بالإيمان برسالته صلى الله عليه وسلم، وذلك يستلزم تصديقه في كل ما جاء به لما مر، ومن جملة ما جاء به ذلك، ويعلم منه أيضاً وجوب صدقهم، واستحالة الخيانة والكذب

عليهم، وجواز جميع الأعراض البشرية التي لا تنقص مراتبهم عليهم، وهذه جملة أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام.

ولعل لهذا المعنى مع الاختصار جعلهما الشارع ترجمة عما في القلب من الإيمان، ودليلاً على الانقياد الظاهر للإسلام، ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما، وقد نص العلماء على أنه لا بدَّ من فهم معناهما - يريدون ولو بالإجمال - وإلا لم ينتفع بهما الناطق بهما في الخلاص من الخلود في دار الاقتصاص.

وقوله: (فاطرح المِرا) أي: اتركه في صحة جمع الشهادتين لما ذكر.

تكميل

وممن نص على الجمع المذكور القاضي عياض، وهو مصدر (مارى) كمصدر (خاصم) وزناً ومعنىً (ابن الأنباري): أمرى فلان فلاناً استخرج ما عنده من الكلام، فكأن كل واحد من المتماريين يريد استعلام ما عند صاحبه ومغالبته عليه.

مهمات

الكلام في إعراب الشهادتين

الأولى: بسطنا القول في إعراب هاتين الجملتين بالأصل، والذي يعول عليه: أن الاسم المكرَّم في هذا التركيب مرفوع في الكثير، ولم يأت في القرآن بغير الرفع، وقد ينصب، وجملة الأقوال في وجه رفعه خمسة؛ أقواها: أنه بدل، وهو المشهور الجاري على ألسنة المعربين، وإياه اختار ابن مالك. وعليه: فالأقرب أنه بدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر، وهو الأصح، وقيل: إنه بدل من اسم (لا) باعتبار عمل الابتداء قبل دخول (لا). كذا قاله ناظر الجيش[1]، وإيضاحه قول بعض المحققين نقلاً عن السعد: (لا إله إلا الله) هو بحسب صدر الكلام، نفيٌ لكل إله سواه، وبحسب الاستثناء إثبات له ولألوهيته؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، سيما إذا كان بدلاً؛ فإنه يكون هو المقصود بالنسبة، ولهذا كان البدل الذي هو المختار في كل كلام تام غير موجب بمنزلة الواجب في هذه الجملة، حتى لا يكاد يستعمل (لا إله إلا الله) بالنصب

---

(1) ناظر الجيش: محمد بن يوسف الحلبي قدم إلى القاهرة ولازم أبا حيان والتاج التبريزي، شَرَحَ التسهيل وشَرَحَ التلخيص، توفي سنة (778 هـ). شذرات الذهب (6/ 258).

و: (لا إله إلا إياه).

فإن قيل: كيف يصح أن البدل هو المقصود والنسبة إلى المبدل منه سلبية؟

قلنا: إنما وقعت النسبة إلى المبدل بعد النقض بإلا، فالبدل هو المقصود بالنفي المعتبر في المبدَل منه، لكن بعد نقضه، ونقض النفي إثبات. اهـ

الثانية: سمعت من شيخنا الولي العارف بالله تعالى الشيخ أحمد الشرنوبي[1]: أن حكم الإتيان بالشهادتين في حق المؤمن بالأصالة الوجوب مرة في العمر مع نية أداء واجب الإيمان، وإن لم ينوِ ذلك عصى مع صحة إيمانه. اهـ

وما رأيت النص على وجوب النية في كلام أحد يعتمد عليه، بل رأيت في كلام بعض المحققين ما قد يخالفه كما بينته بالأصل، ثم بعد الإتيان بهما لا ينبغي تركهما بعد ذلك؛ لما فيهما من الثواب والقرب من الوهاب، وأما من كان كافراً بالأصالة ولو كان محكوماً بإسلامه بالدار أو التبعية، فلا بد من ذكره لهاتين الجملتين على وجه الوجوب والشرطية لصحة إيمانه عند القدرة؛ فإن عجز عن الإتيان بهما بعد حصول الإيمان القلبي لمفاجأة موت أو نحو ذلك، سقط عنه الإتيان بهما مع الحكم بصحة إيمانه على ما هو المشهور من مذهب الجمهور.

مد(لا إله إلا الله) أفضل أم قصرها؟

الثالثة: قال ابن ناجي: قد اختلف العلماء هل الأفضل للمكلف عند التلفظ بـ(لا إله إلا الله) المدُّ للألف من (لا) النافية أو القصر؟ فمنهم من اختار المد؛ ليستشعر المتلفظ بها نفي الألوهية عن كل موجود سواه تعالى، ومنهم من اختار القصر؛ لئلا تخترمه المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى، وفرّق الفخر بين أن تكون أولَ كلامه فتقصر، وإلا فتمد. اهـ

وأما حذف ألف (الله) فهو لحن لا تنعقد معه يمين، ولا يصح ذكر.

الذكر بالقلب نوعان

الرابعة: الذكر بالقلب نوعان: أحدهما التفكر في عظمة الله سبحانه، والآخرُ ذكر الله عند أمره ونهيه، وذلك بالعزم المصمم على الامتثال، والأول أفضل من الثاني، والثاني أفضل من الذكر اللساني فقط، فما وقع بين العلماء من الاختلاف في أفضلية

---

(1) في «هداية العارفين» : أحمد بن عثمان الشرنوبي الحسيني، توفي: 994هـ . (80/1).

الذكر اللساني على القلبي يجب أن يحمل كما قال القاضي على ذكر القلب تسبيحاً وتهليلاً بلا لسان، وإلا فالنوعان الأولان من أذكار القلب لا يساويهما ذكر فضلاً عن أن يفضلهما.

الخامسة: قال العز بن عبد السلام: الذكر كله لا يكون إلا بجملة اسمية أو فعلية، فقول الذاكر: (الله) مقتصراً عليه من البدع وأفعال الجهلة. ونحوه للبلقيني، وسلمه بعض أصحابنا.

الذكر أفضل أم التسبيح؟

السادسة: ذهب الزمخشري إلى أن التسبيح أفضل من الذكر. ورده ابن عرفة بأن الحق: أن الذكر أفضل من التسبيح؛ لأنه إثبات، والتسبيح نفي، ولأن النص ورد فيه: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله»[1]، مع أن الصفات الثبوتية أفضل من السلبية.

تنبيه

الإضافة في (شهادتا الإسلام) إما من إضافة الجزء إلى الكل، وإما من إضافة السبب إلى المسبَّب[2]، والله أعلم.

النبوة اختصاص لا اكتساب

ص: (ولم تكن نبوة مكتسبة ولو رقى في الخير أعلى عقبة، بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن يشاء جل الله واهب المنن).

(ش) يعني أن مذهب أهل الحق من المسلمين: أن النبوة لا تنال بمجرد الكسب بالجد والاجتهاد ولو اقتحم العبد أشق العبادات المشبَّهة لمشقتها بالعقبات، وإنما هي تفضُّل من الله سبحانه يؤتيه من يشاء ممن سبق علمه وإرادته الأزليان باصطفائه لها ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ سورة الأنعام: الآية (124).

رأي الفلاسفة بالنبوة

وقصده بهذا الردُّ على الفلاسفة المجوزين اكتسابها بزعمهم أن مَن لازمَ بعد

---

(1) أخرجه مالك في «الموطأ» (500) والترمذي في «سننه» (3583) والبيهقي في «الكبرى» (8174).

(2) أي تفيد هذه الإضافة أن الشهادتين جزء من الإسلام، أما إضافة السبب إلى المسبب فتعني أن الشهادتين سبب في حصول الإسلام، والله أعلم.

كمال الباطن والظاهر الخلوةَ والعبادة ودوامَ المراقبة وتناولَ الحلال وأخلى نفسه من الشواغل العائقة عن المشاهدة انصقلت مرآته وتهيأ لما لا يتهيأ له غيره من التحلي بالنبوة؛ إذ ليست إلا عبارة عن اجتماع ثلاث خواص في الإنسان:

إحداها: الاطلاع على المغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب ولا تعليم ولا تعلم.

وثانيتها: ظهور خوارق العادات بحيث تطيعه الهيولى العنصرية المقابلة للصور المفارقة إلى بدل.

وثالثتها: مشاهدة الملائكة على صور متخيلة، ويسمع كلام الله تعالى بالوحي.

هذا ملخص مذهبهم النجس، وفساده غني عن البيان؛ إذ يؤدي إلى تجويز نبي مع نبينا عليه الصلاة والسلام أو بعدَه، وذلك يستلزم كون القرآن غير مطابق للواقع؛ إذ نص فيه على أنه خاتم النبيين وآخر المرسلين، وكذا يستلزم إخباره عليه الصلاة والسلام بخلاف الواقع حيث قال: «أنا العاقب لا نبي بعدي»[1]، وقد أجمعت الأُمّة على إبقاء هذا الكلام على ظاهره، على أنه قد رد مذهبهم بأنهم إن أرادوا الاطلاع [على جميع الغائبات فذلك ليس بشرط في كون الشخص نبياً بالاتفاق؛ وإن أرادوا الاطلاع][2] ولو على بعضها فليس ذلك خاصاً بالنبي؛ إذ ما من أحد إلا ويجوز أن يطلع على بعض الغائبات من غير سابقة تعليم ولا تعلم، لأن النفوس البشرية متحدة، فيجوز أن يثبت لكلٍّ ما ثبت لبعضٍ، وبأن ما جعلوه خاصة ثانية ليست مختصة بالنبي، فإنهم معترفون أيضاً بأن مادة العناصر مطيعة لغير الأنبياء، وبأن ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة عندهم؛ لأنهم منكرون للملائكة، ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية، وهي غير مرئية عندهم.

قال بعضهم: وفي هذه الردود نظر:

أما الأول؛ فلأنهم أرادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم تجرِ العادة به من غير سابقة تعليم ولا تعلم من غير عارض، ولا شك أن مثل هذا البعض لا يكون لغير نبي.

---

(1) أخرجه مسلم (4342) بلفظ (والعاقب الذي ليس بعده نبي).

(2) زيادة من (ج)، وهي ساقطة من (أ) و(ب).

وأما الثاني - وهو قولهم: إن النفوس البشرية متحدة، فيجوز أن يثبت لكلٍّ ما ثبت لبعضٍ - فممنوع؛ إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعاً إلى استعدادات مختلفة بحسب الأمزجة، وكذا ما ردت به الخاصة الثالثة، ولو سُلِّمَ فكلٌّ من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة للنبي، بل خاصة إضافية، والمجموع خاصة مطلقة له. اهـ

هل الولاية اختصاص أم اكتساب؟

فإن قلت: فهل الولاية كالنبوة في أنها لا تنال بالكسب أيضاً؟

قلت: صرح بعض المتأخرين بأنها كذلك، ولم أره لغيره.

فإن قلت: جميع الأمور لا تنال بمجرد الكسب، بل لا بد من سبق العلم والإرادة الأزليين بنيلها، وإلا لم تنل، حتى إرباح المال في المتاجر فما الخصوصية للنص على النبوة.

قلت: الخصوصية التصريح بالرد على المخالف فيها مع كونها من أجلِّ المعتقدات الإيمانية، وأما غيرها فليس كذلك، ولم يقع فيه خلاف يوجب النص بالرد على المخالف فيه، والله أعلم.

تتمات

ليس الولي أفضل من النبي

الأولى: قال السعد رحمه الله:

- حكي عن بعض الكرامية: أن الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى.

- وعن بعض الصوفية: أن الولاية أفضل من النبوة؛ لأنها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص المِلِك والمقربين منه، والنبوة عن الإنباء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ الأحكام، إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي بخلاف العكس؛ لأن النبوة من النبي لا تكون بدون الولاية.

- وعن أهل الإباحة والإلحاد: أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الإخلاص سقط عنه الأمر والنهي، ولم يضره الذنب، ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة.

والكل فاسد بإجماع المسلمين، والأول خاصةً بأن النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء الخاتمة بحكم النصوص القاطعة، شُرِّف بالوحي ومشاهدة الملك، مبعوث لإصلاح حال العالم ونظام أمرَي المعاش والمعاد

إلى غير ذلك من الكمالات التي لا تنال بالجد ولا بالاجتهاد، والثاني بأن النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق إلى الخلق، ففيها ملاحظة الجانبين، وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة، فلا تقصُر عن مرتبة ولاية غير الأنبياء؛ لأنها لا تكون على غاية الكمال؛ لأن غاية ذلك مرتبة النبوة.

نبوة النبي أفضل أم ولايته؟

نعم؛ قد يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته؟

فمن قائل بالأول؛ لما في النبوة من معنى الوساطة من الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين، مع شرف مشاهدة الملك.

ومن مائل إلى الثاني؛ لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي.

وفي كلام بعض العرفاء: أن ما قيل من أن الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقاً، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لا بد من التقييد، وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوته؛ لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، بل قام سلطانها إلى قيام الساعة بخلاف النبوة، فإنها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الإنباء وإن كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية - أعني التصرف في الخلق بالحق إلى قيام الساعة - ولهذا كانت علامتهم المتابعة؛ إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبي.

بطلان القول بسقوط التكاليف

وأما بطلان القول بسقوط الأمر والنهي.. فبعموم الخطابات، ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هم الأنبياء، سيما حبيب الله سبحانه، مع أن التكاليف في حقهم، أتم وأكمل، حتى إنهم يعاتبون بأدنى زلة، بل بترك الأفضل.

نعم؛ حكي عن بعض الأولياء أنه استعفى الله سبحانه عن التكاليف، وسأله الإعتاق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكليف، ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان، وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يغتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من أوج الكمال إلى حضيض النقصان والنزولِ من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس، والاستغراقُ في ملاحظة جناب الحق، بحيث يذهل عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف

من غير أن يأثم بذلك، لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين وملاحظة الحالتين، فربما يسأل عن دوام تلك الحالة وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول، والمتَّسِمون به هم المسمَّون بالمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكملُ وانجذابهم أشملُ لا يُخِلُّون بأدنى طاعة، ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة؛ لأن قوَّتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب، ولهذا يُنعى عليهم بأدنى زلة عن منهج الصواب[1]. اهـ

سقناه برمَّته كما نفعله في غالب الأنقال عنه وعن غيره لنفاسته وكثير فوائده.

النبوة والرسالة والفرق بينهما

الثانية: (النبوة) شرعاً: إيحاء الله تعالى لإنسان عاقل حر ذكر بحكم شرعي تكليفي، سواء أمر بتبليغه أم لا؟ فهي أعم مطلقاً من الرسالة؛ إذ لا بد فيها مع ما ذكر من الأمر بالتبليغ.

و(النبي) شرعاً: من له ذلك كالرسول، سواء كان مع هذا كتاب أم لا، كان له شرع مجدد أم لا، كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا، خلافاً لمشترط شيء من ذلك.

فكل رسول نبي من غير عكس، فظهر الفرق بين المفاهيم، وأنها ليست مترادفة ولا متساوية، ولا بين الرسول والنبي عموم وجهي، ولا متباينة بجعل الرسول صاحب الكتاب والشريعة، والنبيِّ مَن يحكم مع الوحي إليه بما أنزل على غيره، ومن توهم أن النبوة مجرد الوحي ومكالمة الملك فقد حاد عن الصواب، فقد كلمت الملائكة مريم وأم موسى ورجلاً خرج لزيارة أخ له في الله، وبلغته أن الله يحبه كحبه لأخيه فيه.

نبوة الرسول أفضل أم رسالته؟

الثالثة: تردد الفضلاء في أفضلية الرسالة على النبوة وعكسه، ومحل الخلاف مع اتحاد محلهما وقيامهما معاً بشخص واحد كما مر في الولاية والنبوة، ومال سلطان العلماء العز بن عبد السلام إلى أن نبوته أفضل لقَصرها على الحق؛ إذ هي الإيحاء بما يتعلق بالباري من غير ارتباط له بالخلق، أما مع تعدد المحل فلا خلاف في أفضلية

(1) شرح المقاصد (2/ 206).

الرسالة على النبوة فقط ضرورةَ جمع الرسالة لها مع زيادة، والله أعلم.

الرابعة: (النبوة) فعولة من النَّبْوة بمعنى الرفعة، أو من النبأ بمعنى الخبر، فيكون النبي أصله الهمز. قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: (تنبأ مسيلمة الكذاب) بالهمز، غير أنهم قلبوا الهمزة في النبوءة واواً شذوذاً، ثم أدغموا على حد القلب والإدغام في المَروءة، ففعلوا في لفظ (نبيء) ما فعلوا في الذرية والخابية إلا أهل مكة، فإنهم يهمزون هذه الحروف ولا يهمزون في غيرها، ويخالفون العرب في ذلك، والجمع على هذا (نُبَآءُ) قال الشاعر[1]:

يا خاتم النُّبَآءِ إنك مرسل بالخير كلُّ هدى السبيلِ هُداكا

ويجمع أيضاً على (أنبياء) لأن الهمزة لما أبدلت إبدالاً كان كاللازم جُمع جمعَ ما أصلُ لامه حرف علة؛ كتقي وأتقياء وولي وأولياء، وبسطنا الكلام في هذه المسألة بالأصل.

حكم من يجهل بشرية النبي ﷺ

الخامسة: قال بعض المحققين: فإن قلت: هل العلم بكونه صلى الله عليه وسلم بشراً ومن العرب شرط في صحة الإيمان، فلو قال شخص: أؤمن برسالة محمد إلى جميع الخلق، ولكنني لا أدري هل هو من البشر أو الملائكة أو الجن، أو لا أدري هل هو من العرب أو العجم؟ فلا شك في كفره؛ لتكذيبه للقرآن وجَحده ما نقلَته قرون الإسلام خَلَفاً عن سَلَفٍ، وصار معلوماً من الدين بالضرورة عند الخاص والعام، ولا أعلم في ذلك خلافاً، فلو كان غبيّاً لا يعلم ذلك وجب تعليمه إياه، فلو جحد بعد ذلك حكمنا بكفره. انتهى بلفظه.

رسالته ﷺ باقية بعد وفاته

السادسة: فإن قلت: هل هو عليه الصلاة والسلام باقٍ على رسالته إلى الآن، وكذا سائرُ الأنبياء بعد موتهم؟

قلت: أجاب ابن المُعِين النسفي بأن الأشعري قال: إنه عليه الصلاة والسلام الآن في حكم هذا، وحكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء، ألا ترى أن العِدة تدل على ما كان من أحكام النكاح؟ اهـ

---

(1) هو العباس بن مرداس السلمي رضوان الله عليه.

وقال غيره: إن النبوة والرسالة باقية بعد موتهم عليهم الصلاة والسلام حقيقةً كما يبقى وصف الإيمان للمؤمن بعد موته؛ لأن المتَّصف بالنبوة والرسالة والإيمان هو الروح، وهي باقية لا تتغير بموت البدن. اهـ

وتُعُقِّب بأن الأنبياء أحياء في قبورهم، فوصفُ النبوة باقٍ للروح والجسد معاً.

وقال القشيري: كلام الله تعالى لمن اصطفاه: (أرسلتك أن تبلغ عني)، وكلامه تعالى قديم، فهو عليه الصلاة والسلام قبل أن يوجد كان رسولاً، فكذلك في حال موته، وإلى الأبد يكون رسولاً؛ لبقاء الكلام وقِدمِه واستحالةِ البطلان على الإرسال الذي هو كلام الله تعالى.

ومثله قول ابن حجر: النبوة نعمة من الله تعالى يمنُّ بها على من يشاء، ولا يبْلُغُها أحد بعلمه ولا بكشفه، ولا يستحقها باستعداد ولايته، ومعناها الحقيقي شرعاً: مَن حصلت له النبوة، وليست راجعة إلى جسم الشيء ولا إلى عَرَض من أعراضه، بل ولا إلى علمه بكونه نبياً، بل المرجع إلى إعلام الله تعالى له بـ(إنني نبأتك، أو جعلتك نبياً) وعلى هذا: فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة. انتهى من كلام الأنبياء.

وقال السبكي في «طبقاته» عن ابن فورك أنه قال: إنه عليه الصلاة والسلام حي في قبره رسول الله أبد الأبد على الحقيقة لا المجاز[1]. اهـ

السابعة: (المنن) جمع (مِنَّة)، تطلق بمعنى الإعطاء وبمعنى الشيء المُعطى، وهذا هو المراد هنا، ومعنى (جلَّ) عَظُم وتعالى (الله) مُعطي العطايا بلا أعواض مع التنزه عن العلل والأغراض، والشطر تكملة، والله أعلم.

مبحث

في أن أفضل الخلق هو سيدنا محمد ﷺ

ص: (وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فمِل عن الشقاق).

(ش) يعني أن أفضل المخلوقات العلوية والسفلية من بشر وجنٍ وملَك في الدنيا والآخرة في سائر خِلال الخير ونعوت الكمال هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فإن آياته ومعجزاته أبهر الآيات والمعجزات وأشهرها، وأمته أزكى الأمم وأكثرها، وذاته

(1) المسألتان الخامسة والسادسة سقط في (ج) وهما في (أ) و(ب).

أكمل الذوات وأطهرها، وأخلاقه أعظم الأخلاق وأجلُّها وأشرفها؛ للإجماع على ذلك، حتى قال البدر الزركشي هو مستثنىً من الخلاف في المفاضلة بين الملك والبشر وفي الكتاب العزيز ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ سورة آل عمران: الآية (110) وفيه ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ سورة البقرة: الآية (143) أي: عدولاً وخياراً، ولا شك أن خيرية الأمة إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبيها الذي تتبعه، فتفضيلها من حيث إنها أمة تفضيلٌ لرسولها الذي هي أمته، وفي السنة المطهرة: «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر»[1] إلى غير ذلك.

تنبيهات

الأول: الظاهر أن هذا الحكم واجب الاعتقاد على كل مكلف على ما يؤخذ من ظواهر كلامهم، وبعضهم صرح به، ولفظ النووي: ولا بد من اعتقاد التفضيل. اهـ، ولا شك في عصيان منكره وتبديعه وتأديبه، وانظر ما وراء ذلك.

الثاني: لا يعارض هذا الحكم قوله عليه الصلاة والسلام لمن قال له: يا خير البرية: «ذاك إبراهيم»[2] ولا قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى»[3] ولا قوله أيضاً: «لا تفضلوا بين الأنبياء»[4]، ولا قوله: «ما ينبغي لعبد أن يقول: إني خير من يونس بن متّى»[5]، إما لأنه قال ذلك قبل أن يُعلِمه الله سبحانه بأنه سيد الأولين والآخرين، فلما أعلمه سبحانه بذلك أخبر به، وإما لأنه قاله تأدباً وتواضعاً واحتراماً لخُلَّة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وإما لأنه أراد بريَّةَ عصرِ إبراهيم، وإما لأن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضول، أو يؤدي إلى الخصومة والفتنة كما هو مشهور في سبب ورود تلك الأحاديث، وإما لأن النهي عن التفضيل في النبوة نفسها وهي لا يتصور فيها ذلك، بل في خصائصها وتوابعها.

---

(1) أخرجه الترمذي (3616) والدارمي (47).

(2) أخرجه مسلم (2369).

(3) أخرجه البخاري (2280) ومسلم (2373).

(4) أخرجه البخاري (2281) ومسلم (2374) بلفظ «لا تُخيروا ...».

(5) أخرجه البخاري (3215) ومسلم (2376).

النسب النبوي الشريف

الثالث: هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن مَعَدِّ بن عدنان. هذا هو النسب الصحيح المجمع عليه.

وأما ما فوقه.. فمختلف فيه، مع الاتفاق على أن عدنان من ولد إسماعيل نبي الله، ابن إبراهيم خليل الله، عليهما الصلاة والسلام، وإنما الخلاف في عدد ما بين عدنان وإسماعيل من آباء، وفي عدد ما بين إبراهيم وآدم منهم، فمِن مقلٍّ ومن مكثِر، وصح: أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا بلغ عدنان.. أمسك وقال: «كذب النسّابون»[1]. وقالت عائشة رضي الله عنها: (ما وجدنا أحداً يعرف ما وراء عدنان وقحطان إلا تخرُّصاً، ونحوه عن عمر وعكرمة وغير واحد)[2].

الرابع: (نبينا) مبتدأ و(أفضل الخلق) خبره، ويجوز العكس مع أرجحية الأول، و(على الإطلاق) حال من ضمير الخبر، وهو بمعنى العموم تجوّزاً و(ال) في (الخلق) بهذه القرينة للاستغراق، وإضافة (نبينا) لتشريف المضاف إليه لا للاختصاص، إلا أن يراد به جميع المكلفين، وقوله: (فمِل) واعدل (عن الشقاق) والمنازعة في هذا الحكم، جواب شرط مقدر ظاهر التقدير، وهو إشارة لرد ما يتوهم التمسك به في معارضة هذا الحكم مما أجبنا عنه أو تكملة.

مبحث

في بيان خير الخلق بعده ﷺ

ص: (والأنبيا يلونه في الفضل).

(ش) الضمير في (يلونه) راجع لنبينا صلى الله عليه وسلم، والأنبياء: جمع نبي كالأولياء جمع ولي، وقدمنا القول فيه فيما مر آنفاً.

والمعنى: أن مرتبة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين تلي مرتبته عليه

(1) تاريخ خليفة (3/1) تاريخ دمشق (32/1).

(2) «عيون الأثر» لابن سيد الناس (32/1).

الصلاة والسلام في الفضيلة وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام على ما يأتي في قوله بعدُ: (وبعضُ كلٍّ بعضَه قد يفضُل) فبقية أولي العزم من الرسل أفضل من بقية الرسل، ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل، واختلف العلماء فيمن يليه من أولي العزم كما بيناه بالأصل، والذي اختاره الحافظ ابن حجر أنه ورد «أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام خير البرية»[1] خُص منه محمد صلى الله عليه وسلم بالإجماع، فيكون أفضل من موسى وعيسى ونوح عليهم الصلاة والسلام، ثم الثلاثة بعد إبراهيم أفضل من سائر الأنبياء والرسل، قال: ولم أقف على نقل أيِّهم أفضلُ من الباقي، والذي ينقدح في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح عليهم الصلاة والسلام. اهـ

قال بعض شيوخ شيخنا الشنهوري: لعل تقديم موسى عليه الصلاة والسلام على من بعده لتفضيله بسماع كلام الله، ثم عيسى عليه الصلاة والسلام؛ لأنه كلمة الله. اهـ

تنبيهات

الأول: اقتضى كلام العارف بالله تعالى ابن عباد في «رسائله الكبرى» أن الواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طِبق ما ورد الحكم به، تفصيلاً في التفصيلي، وإجمالاً في الإجمالي، ثم إن تعين لنا بنص الشارع الوجهُ الذي جعله سبباً لأفضليته قلنا به، وإلا أمسكنا عنه؛ لأن التفضيل راجع لاختيار سيد الجميع، وهو الله سبحانه، لا لعلة موجبة وجِدت في الفاضل وفقِدت من المفضول، ولله تعالى أن يفضل من عبيده من شاء بما يشاء على من شاء منهم، وإن كان كل واحد منهم كاملاً في نفسه بالغاً من ذلك الغاية التي تليق به، من غير أن يحمله على ذلك وصف يكون فيهم، وذلك مما يجب له سبحانه بحق سيادته.

ولا شك أن الفاضل لا يجب أن يفضل بما لم يجعله الله سبحانه سبباً لتفضيله، وأن المفضول لا يجب أن يجعل مفضولاً لسبب لم يجعله الله تعالى سبباً لمفضوليته، وأن الله سبحانه لا يجب أن يفاضل أحد بين أحبائه بما لم يجعله سبباً للمفاضلة، فتعين أن الصواب ما قلناه أولاً، ولفظه مذكوراً بالأصل.

الثاني: قال السعد: لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري؛ كعلم

---

(1) أخرجه البخاري (2280) ومسلم (2373).

الصديق رضي الله تعالى عنه بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعلم ضروري خلقه الله فيه، كما تثبت أيضاً بخبر مَن ثبتت عصمته عن الكذب؛ كنصوص التوراة والإنجيل الواردة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وكإخبار موسى عليه الصلاة والسلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم الصلاة والسلام وسيأتي ثبوتها أيضاً بالمعجزة.

فإن قلت: فقد قال إمام الحرمين: إنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة؛ لأن ما يُقَدر دليلاً إن لم يكن خارقاً للعادة أو كان خارقاً ولم يكن مقروناً بالدعوى.. لم يصح دليلاً، للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء.

قلت: ما قاله محمول على ما يصلح دليلاً للنبوة على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي حتى الذي لا نبيّ قبله ولا كتاب، وأما الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة. قاله السعد[1].

الثالث: (الوَلي) لغة: القرب، سواء كان بتقدم أو تأخر، استعمل في النظم في التأخر الرتبي من غير فاصل استعمالَ المطلق في المقيد كما لا يخفى.

مبحث

في بيان فضل الملائكة

ص: (ويعدهم ملائكة ذي الفضل)[2].

(ش) الضمير المضاف إليه الظرف راجع للأنبياء، يعني: أن رتبة الملائكة في الفضيلة تلي رتبة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الجملة، فهم ولو غير رسل أفضل من غير الأنبياء من البشر ولو كان ولياً؛ كأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كما هو ظاهر طريقة الأشعري التي وضع عليها هذه المنظومة، وهو أحد القولين الآتيين، وستعرف أن هذه الطريقة مرجوحة عندهم، وأن الراجح هو القول الآخر، وهو الموافق لطريق الماتريدي الآتية، ويمكن أن يكون المراد الإخبار بأن الأنبياء أفضل من الملائكة، مع سكوته عن المفاضلة فيما بين الملائكة وبقية البشر، فيكون في ذلك قابلاً

---

(1) شرح المقاصد (179/2).

(2) في هامش (أ) نسخة: ذي العدل.

لكل من الفريقين.

وإنما قلنا: (في الجملة) لأن الذي يليهم في ذلك منهم على التفضيل إنما هو رؤساؤهم؛ كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، وهذا الحكم قال به جمهور أصحابنا الأشاعرة، ووافقهم عليه الشيعة، وخالفهم فيه المعتزلة والقاضي وأبو عبد الله الحليمي وجماعة منا، فذهبوا إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء.

* تمسك أصحابنا بوجوه نقلية وعقلية.

فمن الأولى: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ سورة البقرة: الآية (34) ولا شك أن السجود المأمور به كان سجود خدمة لا سجود عبادة؛ إذ لا يكون السجود عبادة إلا لله، فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى بالسجود له؛ لأن الله تعالى حكيم، وقضية قواعد المخالف أن الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول، وإباءُ إبليس لعنه الله واستكباره وتعلُيله ذلك بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين.. يدل على أن السجود المأمور به كان سجود خدمة وتكرمة وتعظيم، لا سجود تحية وزيارة، ولا سجود الأعلى للأدنى؛ إعظاماً له ورفعاً لمنزلته وهضماً لنفوس الساجدين، ولا أن آدم إنما كان كالقبلة التي يتوجه إليها المصلي، والتعظيم بالسجود إنما هو لله تعالى كما لا يخفى كل ذلك على موفَّق، والمتبادر من السجود حقيقته، ونقل الكواشي[1] عن جماعة من السلف كقتادة: أن السجود لآدم عليه الصلاة والسلام كان ركوعاً، وأنه بمعنى وضع الجبهة بالأرض لا يكون إلا لله تعالى. نقله عنه الجلال وأقره.

ومنها أيضاً: أن آدم عليه الصلاة والسلام أعلم من الملائكة ومعلّم لهم لأنه أنبأهم بالأسماء كلها وبما علَّمه الله تعالى من الخصائص، والملائكة كانوا لا يعلمون ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ سورة البقرة: الآية (31)، فيجب أن يكون أفضل منهم؛

---

(1) الكواشي: موفق الدين أحمد بن الحسن، العلامة الزاهد المفسر، توفي سنة (680هـ). الوافي بالوافيات (3/ 126).

لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ سورة الزمر: الآية (9)، والمعلم أفضل من المتعلمين منه، وسَوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم، ودفع ما توهموا فيه من النقصان، ولذا قال تعالى لهم: ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ سورة البقرة: الآية (33)، وبهذا يندفع ما يقال: إن لهم أيضاً علوماً جَمّة أضعاف العلم بالأسماء؛ لما شاهدوا من اللوح وحصَّلوا في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية.

ومنها أيضاً: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (33)، وقد خُص من آل إبراهيم وآل عمران غيرُ الأنبياء بدليل الإجماع، فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفَين على العالمين الذين منهم الملائكة؛ إذ لا مخصص للملائكة من العالمين، ولا جهة لتفسير العالمين بالكثير من المخلوقات، وأما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ سورة الإسراء: الآية (70)، والتكريم المطلق لأحد الأجناس يُشعر بفضله على غيره.. فضعيف؛ لأن التكريم لا يوجب التفضيل على المقابل، وليس غير الملائكة بالإجماع، كيف وقد وصف الملائكة أيضاً بأنهم عباد مكرمون؟

ومن الثانية[1]: أن البشر يأتون بأنواع العبادات والطاعات مع كثرة الشواغل والصوارف والموانع والمنافيات وعدم طبعهم بالجِبِلَّة على ذلك، فتكون أشق عليهم من عبادة من جُبِلوا عليها وانقادت طبائعهم إليها، وكلما كانت العبادة أشق كانت أفضل وكانت بمزيد الثواب عليها أحق؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال أحمزها»[2] أي: أشقُّها، ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة، لا يقال: لا نسلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة، ولو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حقهم فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل إنما تكون أشق وأفضل من الأخرى إذا استوتا في المقدار وباقي الصفات، وعبادة الملائكة أكثر وأدوم، فإنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والإخلاص الذي به القوام

---

(1) أي ومن الأدلة العقلية..

(2) انظر«كشف الخفاء» (175/1). وقال: (أحمزها) وهو بالحاء المهملة والزاي، أي: أشدها.

والنظام، واليقين الذي هو الأساس، والتقوى التي هي الثمرة فيهم أقوى وأقوم؛ لأن طريقهم العيان لا البيان، والمشاهدة لا المراسلة؛ لأنا نقول: انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه أحد، ووجود المشقة والألم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لم يُعْقَل قلَّت العبادة أو كثُرت، وكون باقي الصفات في حق الأنبياء أضعف وأدنى مما لا يسمع ولا يعقل.

ومنها: أن للملائكة عقلاً بلا شهوة، وللبهائم شهوة بلا عقل، وللإنسان كليهما، وإذا ترجحت شهوته على عقله يكون أدنى من البهائم؛ لقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ ﴾ سورة الأعراف: الآية (179)، فإذا ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة، قيل: وهو راجع لما قبله كما يعلم من الأصل.

وتمسك المخالف بوجوه نقلية ووجوه عقلية:

فمن الأولى: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن دَآبَّةٖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ۝٤٩ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ۩ ۝٥٠ ﴾ سورة النحل: الآيتين (49 - 50)، خصَّهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود، ففيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك، وأن أسباب التكبر والتعاظم حاصلة لهم، ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الأوامر، ومن جملتها اجتناب المنهيات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسۡتَحۡسِرُونَ ۝١٩ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ۝٢٠ ﴾ سورة الأنبياء: الآيتين (19 - 20)، وصفهم بالقرب والشرف عنده، وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ۝٢٧ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ وَهُم مِّنۡ ﴾ سورة الأنبياء: الآيات (26 - 27 - 28) وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية، وهذه الأمور أساس كافة الخيرات.

والجواب: أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم لا أفضليتهم، ولو سُلِّم فإنما يدل على أفضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته، وينفكُّون عن خوفه وخشيته، وتنحطُّ أقدارهم بالبعد عن طاعته، لا على مَن ليس كذلك، سيما الأنبياء الذين هم المطهرون والرسل المكرمون.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ سورة الأنعام: الآية (50)، فإن مثل هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل.

والجواب: أنه إنما قال ذلك حين استعجلته قريشٌ العذابَ الذي أوعدهم الله به على لسانه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ سورة الأنعام: الآية (49) والمعنى: لستُ بملَك حتى تكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله تعالى كما كان لجبريل عليه الصلاة والسلام، والتفاوت في القوة بإذن الله لا يستلزم التفاوت في الفضيلة والشرف بالمعنى الآتي بيانه.

ومنها: قوله تعالى حكاية عن مقالة إبليس لآدم وحواء: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ ﴾ سورة الأعراف: الآية (20)أي: إلا لكراهة أن تكونا ملكين، بمعنى أن الملائكة بالمرتبة العليا، وفي الأكل من الشجرة ارتقاء إليها.

والجواب: أن ذلك تمويه من الشيطان وتخييل أن ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظيم الخلقة وكمال القدرة يحصل بالأكل من الشجرة، ولو سُلِّم فغايتها أنها إنما تدل على أفضلية الملك على آدم وقتَ مخاطبة إبليس له ومكالمته إياه، وذلك قبل نبوته بناء على أنه إنما نبئ بعد هبوطه من الجنة إلى الأرض على ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ سورة طه: الآية (122)، وذلك لا يدل على أفضليته بعدها كما هو المتنازَع فيه، والله أعلم.

ومن الثانية: أن الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها، متعلقة بالهياكل العلوية مبرّأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللَّذين هما مبدأ الشرور والقبائح، متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص، والخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومن احتمال الغلط قوية على الأفعال العجيبة وإحداث السُّحُب والزلازل وأمثال ذلك، مطَّلِعة على أسرار الغيب ماضيها وآتيها، سابقة إلى أنواع الخير، ولا كذلك حال البِشر.

وأجيب: بأن مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملَّة.

ومنها: أن أعمالهم المستوجبة للمثوبات أكثر؛ لطول زمانهم، وأدوم؛ لعدم تخلل الشواغل، وأقومُ لسلامتها عن مخالطة المعاصي، وعلومهم أكمل وأكثر؛ لكونهم

نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بصور الكائنات والأسرار المغيبات.

والجواب: أن هذا لا يمنع كون أعمال الأنبياء وعلومهم أفضل، وأنهم أكثر ثواباً لجهات أُخَر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق والمساغِب ونحو ذلك.

تنبيهات

الأول: ذكر صاحب «منهج الأصلين»[1]: أن محل الخلاف غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه أفضل خلق الله أجمعين بالإجماع كما سلف.

الثاني: ذهب جماعة إلى الوقف عن التفضيل بين الفريقين، وجماعةٌ أخرى إلى السكوت عن القول بذلك، مع اعتقاد ما أدى إليه الدليل.

الثالث: قال القاضي: كل من فضل إنما يفضل باعتبار كثرة الثواب والعمل، وفي «شرح المقاصد» التصريح بأنه في أكثرية الثواب وسائر الكمالات[2].

وقال ابن المنيِّر[3]: مذهب أهل السنة: أن الرسول أفضل من الملك باعتبار الرسالة، لا باعتبار عموم الأوصاف البشرية، ولو كانت البشرية بمجردها أفضل من الملكية لكان كل بشر أفضل من الملائكة، معاذ الله تعالى.

الرابع: ظواهر إطلاقات العلماء جريان الخلاف في التفضيل بين الأنبياء وبين مطلق الملائكة، وخصه الرازي في «الأربعين» والبلقيني في «منهج الأصلين» بالعلوية، وقضية ما قالاه: أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية إجماعاً، وفي كلام بعضهم التصريح بأن المراد بالعلوية سكان السماوات، وأن المراد بالسفلية سكان الأرض.

الخامس: قال السعد: وعندنا: ظاهر الكتاب والسنة، وهو قول أكثر الأمة: أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملةٌ في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة، شأنها الطاعات، ومسكنها السماوات، هم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وأمناؤه على وحيه، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

---

(1) هو الشيخ الإمام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني المتوفى سنة (805 هـ).

(2) شرح المقاصد (201/2).

(3) الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد الإسكندري المالكي، المتوفى سنة (704هـ).

والجن: أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، ويظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي.

والشياطين: أجسام نارية شأنها إلقاء الناس في الفساد والغواية، بتذكير أسباب المعاصي واللذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان: ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم ﴾ سورة إبراهيم: الآية (22).

قيل: تركُّب الأنواعِ الثلاثة من امتزاج العناصر الأربعة، إلا أن الغالب على الشياطين عنصر النار، وعلى الآخرَين عنصر الهواء، وذلك أن امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال، بل على قدر صالح من غلبة أحدها، فإن كانت الغلبة للأرضية يكون الممتزج مائلاً إلى عنصر الأرض، وإن كانت للمائية فإلى الماء، أو للهوائية فإلى الهواء، أو للنارية فإلى النار، لا يبرح ولا يفارق إلا بالإجبار، أو بأن يكون حيواناً فيفارق بالاختيار، مثل ما يعيش في الماء كالضفادع أو غيره كحشرات الأرض مثلاً، وليس لهذه الغلبة حد معين، بل تختلف إلى مراتب بحسب أنواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر، ولكون الهواء والنار في غاية التشفيف واللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى في أجواف الإنسان ولا يُرَون بحسِّ البصر إلا إذا اكتسَوا من الممتزجات الأخر التي تغلب عليها الأرضية والمائية جلابيبَ وغواشٍ، فيُرَون في أبدان كأبدان الناس أو غيرهم من الحيوانات.

والملائكة كثيراً ما يعاونون الناس على أعمال يعجزون عنها بقوتهم؛ كالغلبة على الأعداء، والطيران في الهواء، والمشي على الماء، وتحفظُهم - خصوصاً المضطرين - عن كثير من الآفات.

وأما الجن والشياطين فيخالطون بعض الأناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيروجات وما يشاكل ذلك، وله بالأصل تتمة، من جملتها تجويز أن يكون تشكل الملائكة والجن والشياطين تابعاً لإرادتهم، والفاعل له هو الله تعالى، وأن يكون عن أسماء علَّمها لهم بواسطة أو دونها، والله أعلم.

السادس: لا توصف الملائكة لا بذكورة ولا بأنوثة؛ لأنه لم يدل على ذلك عقل صريح، ولم يرد به نقل صحيح، وزَعْم عبدة الأوثان أنهم بنات الله باطل، وإفراط في شأنهم، وزَعْم اليهود أن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى

بالمسخ تفريط وتقصير في حقهم.

السابع: يجوز في حق البشر غير الأنبياء رؤية الملائكة، وفي كلام القرافي: أن المختص بالأنبياء إنما هو تكليم الملائكة بالأحكام التكليفية على وجه التشريع، والله أعلم.

الثامن: قال النووي: الجن موجودون، وقد يراهم بعض الآدميين، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ سورة الأعراف: الآية (27) فمحمول على الغالب، ولو كانت رؤيتهم محالاً لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الشيطان الذي تفلّت عليه في صلاته: «لقد هممت أن أربطه حتى تصبحوا تنظرون إليه كلكم وتلعب به ولدان المدينة»[1].

وقال القاضي عياض: قيل: رؤيتهم على خلقتهم وصورهم الأصلية ممتنعة؛ لظاهر الآية، إلا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومَن خُرقت له العادة، وإنما يراهم بنو آدم في صور غير صورهم كما جاء في الآثار.

قلت: هذه دعوى مجردة، فإن لم يصح لها مستند فهي مردودة. انتهى كلام النووي[2].

قلت: وجزم شيخ الإسلام بما جزم به النووي.

خاتمة

هذه المسألة من مسائل الاعتقاد المطلوب فيها العلم، لكنه لا يتلقى إلا من السمع، وما ورد فيه غايته إفادة الظن، وبه يكتفى عند العجز عن تحصيل القطع، وتسامح السعد فقال: إنها ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية. وقال ابن الفاكهاني: هذه المسألة ليست أكيدة في الاعتقاد، بل الأمر فيها سهل، ولمّا ذكر البيهقي هذه المسألة وبسط أدلتها قال: والأمر فيها سهل؛ إذ ليس فيها من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو به.

قال الزركشي: واستفدنا منه أنه لا يجب ذلك في العقيدة بخلاف ما يقتضيه كلام ابن السبكي.

---

(1) أخرجه البخاري (449) ومسلم (541).

(2) شرح صحيح مسلم (29/5).

قلت: ما اقتضاه كلام ابن السبكي قيل: هو التحقيق، وهو في «جمع الجوامع»، واختار في «منع الموانع» نحو ما قاله البيهقي.

مبحث

في المفاضلة بين الملائكة والبشر

ص: (هذا وقوم فصَّلوا إذ فضَّلوا).

(ش) بعد أن فرغ من طريق الأشعري رحمه الله المفضِّلة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الملائكة والملائكة على غير الأنبياء من البشر من غير تفصيل.. شرع في بيان طريق الماتريدي على طريق التخلُّص - الذي هو عند علماء البديع: الخروج من غرض إلى آخر يناسبه - بقوله: هذا الحكم علم، أو هو المعتمد عندنا، أو الحكم هذا، فهو مبتدأ أو خبر.

واحترزنا بقولنا: (يناسبه) عن الاقتضاب، فهو الخروج من غرض إلى آخر لا يناسبه؛ نحو: ﴿هَٰذَا وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ﴾ سورة ص: الآية (55)، وفائدته: مزيد تقرير الحكم وتقويته في ذهن السامع، قالوا: وبعده للاستئناف كما في الآية.

والمراد بالقوم جماعة من الماتريدية، واختار ما ذهبوا إليه الصفار والنسفي.

و(فصّلوا) الأولُ بالفاء والصاد المهملة: ضد أجملوا، والثاني بالفاء والضاد المعجمة من الفضيلة، و(إذ) ظرف بمعنى حين.

وحاصله: أن هؤلاء القوم لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه كما نقل عن الأشعري رحمه الله تعالى، بل لما خاضوا في هذا الأمر فصلوا القول فيه فقالوا: رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل، ورسل الملائكة كإسرافيل أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء؛ كأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، وعامة البشر كأوليائهم غير الأنبياء أفضل من عامة الملائكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش والكَرُّوبيِّين[1]، محتجِّين على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر بالإجماع، بل ادعوا فيه الضرورة، وعلى تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة بوجوه سبقت الإشارة إلى

(1) الكَرُّوبيّون: هم سادة الملائكة؛ كجبريل وميكائيل.

بعضها، هذا هو المشهور في النقل عن الماتريدية.

وفي «منهج الأصلين» للسراج البلقيني: والمختار عند الحنفية: أن خواص البشر، وهم الرسل، أفضل من جملة الملائكة، والملائكة الخواص أفضل من الأنبياء غير المرسلين، والأنبياء غير المرسلين أفضل من غير الخواص من الملائكة، قال: ومنهم من وقف في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة. اهـ، فلعل لهم طريقين في التفضيل كما قد يشعر به قوله: (والمختار) فإن الأنبياء غير الرسل مسكوت عنهم في الطريق الأولى، منصوصٌ عليهم في الطريق الثاني، وغير الأنبياء من صالحي البشر منصوص عليهم في الطريق الأولى، مسكوتٌ عنهم في الثاني، ولهذا الاختلافِ في النقل عنهم أجملَ في النظم في بيان مذهبهم كما ترى؛ ليصلح حمله على ما يصح من ذلك.

والحق عندهم: أن خواص البشر كالأنبياء أفضل من خواص الملائكة كرسلهم وخواص الملائكة كرسلهم أفضل من عوام البشر كالأولياء، وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة وهم غير الرسل منهم.

تنبيهان

الأول: قال أبو المظفر السمعاني: اتفقوا على أن العصاة والسوقة من المؤمنين دون الأنبياء والملائكة، فأما المطيعون الصالحون فاختلفوا في المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين. اهـ

ولما حكى ابن يونس المالكي القولين اللذين أشار إليهما السمعاني قال: والأكثرون منا على أن المؤمن الطائع أفضل من الملائكة. اهـ

وفي «منهج الأصلين» أيضاً متصلاً بما مرَّ: وأما الصالحون من البشر من غير الأنبياء فأكثر العلماء على تفضيل الملائكة عليهم، وعندنا: أن مَن كان تقياً نقياً موقناً للموت على ذلك قد يفضَّل على الملائكة باعتبار المَشاقِ في عباداته، مع ما فيه من الدواعي إلى الشهوة وغيرها، لا سيما مَن كان خليفة لسيد الأولين والآخرين. اهـ

وعندي: أن (أكثرُ) المالكيِّ محمول على طريق الماتريدية، وقوله: (منا) أي أهل السنة، و(أكثرُ) صاحب «المنهج» على طريق الأشعرية.

وقوله: (وعندنا...إلخ) ترجيحٌ منه لطريق الماتريدية على طريق الأشعرية، وهو المعتمد إن شاء الله تعالى.

الثاني: قال في «منهج الأصلين»: ليس الكلام في التفضيل من حيث العصمة وعدمها، وإنما الكلام فيه من حيث المشقة الحاصلة للعابد من البشر، ومع ذلك فلا يكون ولي أفضل من نبي. اهـ، ومراده من حيث كثرة الثواب اللازمة لزيادة المشقة والله أعلم.

ص: (وبعضُ كلٍّ بعضَه قد يفضُل).

(ش) هذا إشارة إجمالية إلى تفصيل ما أجمله أولاً بقوله: (والأنبياء يلونه في الفضل، وبعدهم ملائكة ذي الفضل)، ولذا قلنا ثمةَ: من حيث الجملة.

و(بعضُ) الأول مبتدأ، والثاني مفعول بـ(يفضُل) الواقع خبراً عنه، يعني: أن بعض الأنبياء كأولي العزم أفضل من غيرهم، وبعض أولي العزم كمحمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيره منهم كإبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ سورة الإسراء: الآية (55)، ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ سورة البقرة: الآية (253)، وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكائيل، وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا ﴾ سورة الحج: الآية (75) فأفضل الرسل أولو العزم، وأفضلهم محمد، ثم إبراهيم صلى الله عليهما وسلم، ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء غير الرسل، على أن الرسل وكذا الأنبياء متفاوتون أيضاً عند الله.

وأفضل الملائكة جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، ثم هم، وكذا باقي الملائكة متفاوتون أيضاً، وقد فصلنا القول فيه فيما مرَّ بعض التفصيل.

تنبيه

هذا الحكم واجب الاعتقاد تفصيلاً فيمن علم منهم وعلم حكمه تفصيلاً ولو بدليل ظني صحيح، وإجمالاً فيمن علم منهم وعلم حكمه إجمالاً، ولا يخفى أن التفضيل في الفريقين يجب جريُه على ما أصّله ابن عباد فيما سبق، وقد انطبق كلام النظم انطباقاً ظاهراً على الإجمالي والتفصيلي.

مبحث

في بيان معجزات الأنبياء

ص: (بالمعجزات أيدوا تكرُّماً).

(ش) (المعجزات) جمع معجزة، اسم فاعل (أعجز) مؤنثاً، مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز المقابل الذي هو مصدر (أعجزه) إذا صيره عاجزاً: تصيير الله سبحانه المرسل إليهم عاجزين عن المعارضة، ثم استعير هنا لإظهار عجزهم، ثم حوِّل الإسناد عن الباري - وهو الفاعل الحقيقي؛ إذ هو المؤثر حقيقة في جميع الكائنات - وأسند مجازاً إلى ما هو سبب ظهور العجز (أعني الخارقَ) ثم جعل المعجِز عَلَم جنس له، وزيدت فيه التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقيل: إن التاء للمبالغة كما في علَّامة ونسَّابة.

قال الفخر الرازي: المعجزة عرفاً: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة.

فقال السعد إنما قال: (أمر) ليتناول الفعل، كانفجار الماء من بين الأصابع الشريفة، وعدمَه كعدم إحراق النار إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومن اقتصر على الفعل جعل المعجِز ههنا كون النار برداً وسلاماً، أو إبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق.

واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء وعن أن يتخذ الكاذب معجزةَ مَن مضى من الأنبياء أو ما تقدم له في السنين الماضية حُجَّةً لنفسه.

وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة، ولا يخفى أن المتبادِر من قيد المقارنة للتحدي كونُ المعجِز على يد ذلك المتحدي، فيخرج الكاذب المتخِذ معجزةَ غيره المقارنة لدعواه معجزةً له، كما أن المتبادِر منه بحسب السياق أنه موافق للدعوى، فيخرج ما إذا قال: معجزتي نطق هذا الحجر، فنطق بأنه مفترٍ كذاب، بخلاف ما إذا قال: إحياء هذا الميت، فنطق بأنه كاذب، لأن المعجزة في إحيائه، وهو بعدَه مختارٌ قدَّم الكفر على الإيمان، وأن المراد من المقارنة ما يعم العرفية، وهي ما تراخى عن زمان الخارق تراخياً يسيراً لا يعده العرف منفصلاً عنه، أما التراخي الكثير فالمعجزة معه إنما

هي إخبار الرسول عن حصول ذلك الخارق، ولا شك في مقارنة ذلك الإخبار للدعوى، فإنه إخبار بالغيب، غايته أن العلم بإعجازه تراخى إلى وقت وقوع ذلك الخارق.

نعم؛ مَن جعل ذلك الخارق المتراخي معجزة كان لا يشترط المقارنة.

ما هي المعجزة؟

وقد اشتمل هذا التعريف بالعناية على القيود السبعة التي اعتبرها المحققون في المعجزة:

أولها: أن يكون فعلاً لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك؛ ليتصور كونه تصديقاً منه تعالى للآتي به.

وثانيها: أن يكون خارقاً للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه.

وثالثها: أن يكون ظهوره على يد مدعي النبوة؛ ليعلم أنه تصديق له.

ورابعها: أن يكون مقارناً للدعوى حقيقة أو حكماً؛ إذ لا شهادة قبل الدعوى، قال بعضهم: ولو بلحظة، وقد علمت حال الشاهد المتأخر؛ أي: الذي لم يوقِّته مدعيه كما يأتي.

وخامسها: أن يكون موافقاً للدعوى؛ إذ المخالف لا يعد تصديقاً؛ كفتق الجبل عند دعوى مدعي الرسالة أن معجزته فلق البحر حيث عيَّن الخارق.

وسادسها: ألا يكون مكذِّباً له إن كان مما يعتبر تكذيبه؛ كقوله: (معجزتي نطق هذا الجماد) فنطق بأنه مفترٍ كذاب، فإنه يدل على كذبه، بخلاف ما لو قال: (معجزتي نطق هذا الإنسان الميت أو إحياؤه) فحيي وشهد بأنه مفترٍ كذاب، فإنه لا يدل على كذبه؛ لأن المعجزة إنما هي نطقه أو إحياؤه، وبعد ذلك هو مكلف مختار، فربما اختار الكفر على الإيمان.

وسابعها: أن تتعذر معارضته إلا من نبي مثله، فإن هذا هو حقيقة الإعجاز، وقد انطبق عليها بلا تكلُّف.

وقول السعد: هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يُعجِز المنكرين عن الإتيان بمثله.

قلت: وزاد بعضهم قيداً ثامناً، وهو: أن لا يكون الخارق واقعاً في زمان نقض العادات، فما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصدقاً لمن ادعاه شاهداً على نبوته

فوقع طبق ما ادعى.

تنبيهات

الأول: التحدي دعوى الرسالة، وقيل: طلب المعارضة لشاهد الدعوى، والراجح الأول.

الثاني: لا يشترط في صدق الدعوى تعيين الخارق، بل لو قال: أنا آتي بخارق لا يقدر غيري على مثله، كفى.

قلت: ولا يشترط ذِكره لنفي قدرة الغير عليه كما في «شرح المقاصد»، كما لا يشترط التحدي بالفعل مع كل خارق، بل حيث ادعى النبوة والرسالة أولَ مرة كفى، بل ذكر بعضهم أن نبينا عليه الصلاة والسلام مع كثرة معجزاته لم يتحدَّ إلا بالقرآن وتمني الموت.

الثالث: المراد بالعجز عن المعارضة: ألا يظهر مثل ذلك الخارق ممن ليس بنبي، وأما مِن نبي آخرَ فلا يعد معارضة.

الرابع: لو وقَّت مدعي النبوة وقوع الخارق بزمان يأتي صح، غير أنه لا يصح منه تكليف من بعث إليهم بالتزامهم شرعَه ناجزاً قبل حصوله؛ لانتفاء المصدق والعلم به الآن، لكن لو بيَّن الأحكام وعلق التزامها بوقوع الخارق صح عند الإمام دون القاضي.

قلت: ولعل محل الخلاف الخارق في المؤسِّس دون المؤكِّد كما لا يخفى.

الخامس: اختلف العلماء في صحة تأخر معجزة الرسول إلى ما بعد موته، حيث نُص على ذلك وعدمها على قولين، وهما للأشعري أيضاً، واختار الثاني الباقلاني والمعتزلة، وقوة محاورتهم وأجوبتهم عما تمسك به القاضي والمعتزلة تعطي أن المختار الأول، وبسطه بالأصل فعليك به.

السادس: جوزوا ظهور الخارق على يد الكاذب المتألِّه؛ لقيام القاطع بكذبه في دعواه الألوهية؛ كتحيزه وتحركه وسكونه وعَوَره كالدجال، ولم يجوزوا ظهوره على يد الكاذب المتنبئ؛ لعسر التمييز بين المحق والمبطل في دعوى النبوة.

وقوله: (**بالمعجزات**) فيه حذف مضاف يدل عليه المقام دلالة ظاهرة؛ أي: بوقوع المعجزات، فيستفاد من النظم جوازها حينئذ بلا خفاء، وهو ضروري عندنا، ولا يلتفت لمن قدح فيه من منكري النبوة بما هو طنين صوت ذباب أو نباح كلاب، فقال: تجوز خوارق العادات سفسطة؛ إذ لو جازت لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً والبحر دماً، وأن

يكون المدعي للنبوة شخصاً آخر غير من على يده ظهرت المعجزة إلى غير ذلك من المحالات التي لا يتصور مثلها إلا في الخيالات، وعلى تقدير تسليم ثبوتها لا تثبت على الغائبين؛ لأن أقوى طرق نقلها التواتر، وهو لا يفيد اليقين؛ لأن جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على المجموع لكونه نفس الآحاد، ولأنه لو أفاده لأفاده خبر الواحد؛ لأن كل طبقة تفرضُ عددَ التواتر، فعند فرض نقصان واحد منه إن بقيت مفيدة لليقين، وهكذا إلى الواحد فظاهر، وإن لم تبق كان المفيد ذلك الواحد الزائد الذي فرض نقصانه، ولأنه غير مضبوط بعدد، بل ضابطه حصول اليقين، فإثبات اليقين به يكون دوراً.

وأجيب عن الأول بأن المراد بخوارق العادات أمور ممكنة في نفسها ممتنعة بحسب العادة، بمعنى أنها لم تجرِ العادة بوقوعها؛ كانقلاب العصا حية، ولا شك أن إمكانها حينئذ ضروري، وإبداعها ليس أبعد من خلق السماوات والأرض وما بينهما، والجزم بعدم وقوع بعضها؛ كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وأمثال ذلك لا ينافي الإمكان الذاتي على ما تقرر في موضعه.

وعن الثاني بأنه ربما يكون مع الإجتماع ما لا يكون مع الانفراد؛ كقوة الحبل المؤلَّف من الشعرات، على أن المتواترات أحد أقسام الضروريات، فالقدح فيها بما ذكر لا يستحق الجواب.

ومتعلق الجار والمجرور هو قوله: (أُيِّدوا) فعل ماض مبني للمجهول من التأييد؛ أي: أثبت الله نبوتهم ورسالتهم بالمعجزات، وحذف الفاعل للعلم به، والمعنى: ومما يجب شرعاً على كل مكلف اعتقاده أن الله تعالى صدّق رسله أو وأنبياءه بإظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقةً لدعواهم، معجزةً للمعارضين، وقاهرةً للمعاندين، ولولا ذلك لَمَا وجب قبول أقوالهم، ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم، ولما بان الصادق في دعوى النبوة والرسالة من الكاذب.

فإن قلت: تقديم المعمول على عامله يوهم أنه لا طريق للعلم بالنبوة إلا المعجزة، وقد مر أن للعلم بالنبوة طرقاً غيرها خلافاً لإمام الحرمين في قصره عليها.

قلت: ذلك في حصوله بها لمطلق المكلفين، وهذا في حصول العلم بها لكافة الناس، يعني أنه لا تتم دعواهم على جميع المكلفين بحيث يُلزَمون بما جاؤوا به على الجملة والتفصيل إلا بعد قيام المعجزة المطابقة لدعواهم على صدقهم، والله أعلم.

تنبيهات

الأول: أجمل في بيان وجه التأييد، هل بطريق العادة وإليه ذهب جمع، منهم القاضي واختاره السعد، كدلالة قرائن الأحوال على خَجَل الخَجِل ووَجَل الوجِل، فتنزَّل على هذا دلالة المعجزة عادة على صدق الآتي بها عند التحقيق منزلةَ صريح التصديق؛ لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عقبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك، فطالبوه بالحجة، فقال لهم: هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد عليه ثلاث مرات، فأجابه الملك إلى ذلك وفعل، فإن فِعْله ذلك يكون تصديقاً له عادة، ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب، لا يقال: هذا تمثيل - أي: قياس تمثيلي للغائب على الشاهد - وهو على تقدير ظهور الجامع إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العلميات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال، فلا يقضي على من لم يشاهدها بإلزام ما دلت عليه، لأنا نقول: التمثيل إنما هو للتوضيح والبيان والتقريب على الأذهان، لا للاستدلال، ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري هنا؛ لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حُجُب لا يقدر على تحريكها أحد سواه، وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل.

أو بطريق العقل[1] ، وإليه ميل الأستاذ، قالوا: لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوة على وَفق دعواه وتحديه مع عجز المتحدِّين عن معارضته، وتخصيصه بذلك يدل عقلاً على إرادة الله تعالى لتصديقه كما يدل عقلاً تخصيصه سبحانه كل ممكن ببعض ما جاز عليه بدلاً عن مقابله على ذلك، واعترض على هذا القول بوجهين ذكرناهما بالأصل.

أو بطريق الوضع، كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها ومدلولاتها الوضعية، غايةُ ذلك أن المواضعة تارة تعرف بتصريح يدل على المتواضَع، كما لو قال شخص

---

(1) معطوف على قوله: (هل بطريق العادة) أوّلَ التنبيه.

لشخص: متى فعلت كذا فقد أردت كذا، فإنه متى صدر عنه ذلك الفعل فُهِم منه مِنْ واضعه ما جعل ذلك الفعل أمارة عليه.

وتارة تعرف بتصريح من أحد المتواضِعِين وفعلٍ من آخرَ من غير تواطئٍ على ذلك، كما إذا قام شخص بمحضر ملك وقال لحاضري ذلك المجلس وهو بمرأىً من ذلك الملك ومسمَع: أنا رسول هذا الملك إليكم، وآيتي أن يخالف عادته فيقوم ويقعد، ولم تكن عادة الملك ذلك، ففعل وأجابه إلى القيام والقعود، كان ذلك بمنزلة التصريح بالمواضعة على أن خرق عادته أمارة إرساله.

الثاني: ظواهر كلامهم دالة على صحة صدور المعجزة على يدي نبي غير رسول، ولذا جاء بالنظم على مقتضى ظواهر كلامهم، ووقع في تعريفها للسعد بقوله: المعجزة أمر خارق للعادة، قُصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من عند الله، ما يقتضي ظاهره قصرَها على الرسول، وتوقف بعض محشِّيه، ورأيت بعض المتأخرين قد صرح بما تقتضيه تلك الظواهر، ولكن من غير عزوٍ لمن يعوَّل عليه، ومقتضى النظر ما أفاده ظاهر كلام السعد من حيث قيام الحجة على المكلفين.

نعم؛ وجوب الإيمان علينا بنبوة ذلك النبي يتوقف على مصدق له في دعواها وإن لم يجب علينا إظهارها، وبعد هذا لا يخفاك الصواب.

الثالث: ظاهر النظم يوهم أن كل فرد من المرسلين أو الأنبياء لا بد في ثبوت نبوته أو رسالته من عدة معجزات، وليس كذلك؛ لكفاية الواحدة في ذلك، ويمكن دفعه بجعل (ال) في (المعجزات) جنسية، فإن سُلِّم كونها استغراقية كان من باب مقابلة الجمع بالجمع على حد قولهم: ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم؛ أي كل واحد منهم ركب دابته الخاصة به، ولبس ثوبه الخاص به، وفي الأصل مهمات نفيسة لا يستغني عنها من يريد التحقيق.

وقوله: (تكرماً) أي: تفضلاً وإحساناً من غير إيجاب ولا وجوب، مفعول له عامله (أُيدوا)، إشارة إلى الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه تعالى الإرسال، وإلا بطلت فائدته، وهي قبول قول الرسول والتكليف الذي جاء به؛ لعدم مصدق له على دعواه لفساده، إذ هو مبني على اعتبار التحسين العقلي في الأحكام، وقد مر بطلانه.

مبحث

في وجوب العصمة للأنبياء والملائكة

ص: (وعصمة الباري لكل حَتِّما).

(ش) (العصمة) لغة: المنع والحماية، ومنه عواصم الطير؛ لمنعها أنفسها ممن يصيدها، وعصام القِربة وكاؤها؛ لمنعه ما فيها عن الانسياب.

وعرفاً بناءً على أصلنا من استناد كل الممكنات للفاعل المختار ابتداء وبلا واسطة: أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره، قال السعد: وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى: العصمة لا تزيل المحنة.

وفي «شرح المقاصد»: حقيقة العصمة: مَلَكَةُ اجتناب المعاصي مع التمكن منها، وهو بمعنى الحد العدمي السابق كما لا يخفى.

وعرَّفها الحكماء بناء على أصلهم من الإيجاب الذاتي واستعداد القوابل: بأنها مَلَكة تمنع عن الفجور، فلا يلتبس بقول بعض أصحابنا: هي ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور، لأن مراده أن عندها يخلق الله تعالى للعبد قدرة فعل الخير ويسلبه قدرة فعل الشر، لا بها خلافاً لهم، وأصل هذه الملكة: العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي، فيعمل بالأولى ويتجنب الثانية، فلا تزال الرغبة بصاحبها حتى ترسخ تلك الهيئة فيه، وتصير مَلَكةً متأكدة بالوحي بذلك العلم مقرونة بالعتاب والتنبيه ولو على أدنى ما لا يليق بأكمل أحوالهم كما أشار إليه في «الطوالع».

إذا علمت هذا فـ(العصمة) إما مبتدأ خبرها (حتم) المحذوف منه عائد المبتدأ، والأصل (حتِّمَنْها) ثم قلبت نون التوكيد الخفيفة في الوقف ألفاً، وإضافتها للباري من إضافة المصدر لفاعله إشعاراً بأن قيد الإضافة إلى الله تعالى معتبر في مفهومها، والجار والمجرور الذي أقيم فيه الظاهر مقام الضمير إشارة لتعميم متعلق بـ(حتِّم) والأصل: لكل واحد من الأنبياء والملائكة، قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص الإضافي وإما منصوب بـ(حتِّم).

والمعنى: أن مما يجب شرعاً اعتقاده على كل مكلف وجوب عصمة الله تعالى

لأنبيائه وملائكته، أي لكل فرد فرد منهم دون غيرهم من الآحاد من حيث هي كذلك، أما عصمة الأنبياء من المعاصي فبإجماع المسلمين على التفصيل السابق بيانه في مباحث ما يجب لهم وما يجوز في حقهم وما يستحيل عليهم، فما نقل عن أحد ممن ثبتت نبوته مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منه منقولاً بطريق الآحاد فمردود ولو استوفى شروط الصحة إن لم يمكن تأويله، وما كان منه منقولاً بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل النبوة، وقد فصلنا المهم منه بالأصل.

وأما عصمة الملائكة: فقال السعد: لا قاطع فيها، لكن تمسك عليها مثبوتها بمثل قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ۝﴾ سورة النحل: الآية (49 – 50)، ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ۝﴾ سورة الأنبياء: الآية (26 – 27)، ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد القطع واليقين، وما يقال من أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات، فإن أريد به أنه لا يحصل منه الحكم القطعي فلا نزاع فيه، وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان.

والنافون لها تمسكوا بوجوه:

الأول: أن إبليس مع كونه من الملائكة، بدليل تناول أمر الملائكة له بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ سورة البقرة: الآية (34) إياه، ولذا عوتب بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ سورة الأعراف: الآية (12)، وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ سورة البقرة: الآية (34)، ورُدَّ بالمنع بل ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ سورة الكهف: الآية (50)، وإنما أدرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم، وما قيل في الجواب من أن معنى قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ سورة الكهف: الآية (50) صار أو وكان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار مع كونه كلاماً على السند.. خلاف الظاهر.

الثاني: قولهم في جواب: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن

يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ سورة البقرة: الآية (30) اغتيابٌ للخليفة واستبعادٌ لفعل الله تعالى يشبه صورة الاستكبار، بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون، واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق، وإعجاب بأنفسهم وتزكية لها، وأمثال هذا مخِل بالعصمة لا محالة.

والجواب: أن الاغتياب إنما يكون محرماً وذنباً حيث يكون الغرض منه إظهار منقصة الغير، والتزكية إنما تكون مذمومة حيث يكون الغرض منها إظهار منقبة النفس، وكل ذلك لا يتصور بالنسبة إلى علام الغيوب، بل الغرض من كل ذلك إنما هو التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف مَن يتصف بما لا يليق من ذلك مع وجود الأولى والأليق، وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ، أو بمقايسة بين الجن والإنس بجامع تشاركهما في الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد وسفك الدماء.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ سورة البقرة: الآية (31)، أي: في أني أستخلف من يتصف بما ذكرتم، ينافي كون ذلك متحققاً ومعلوماً لهم بإعلام من الله إخباراً أو مشاهدة من اللوح، لأنا نقول: المعنى إن كنتم صادقين في أني أستخلف من يتصف بذلك من غير حِكَم ومصالح أو صفات تلائم الاستخلاف؛ إذ التعجب إنما يكون عند ذلك، ولذا قال في الرد عليهم: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة: الآية (30) إشارة إلى تلك الحِكَم والمصالح، لا يقال: وفيه دلالة على نفي العصمة بإثبات الكذب في الحكمة، لأنا نقول: هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية.

تفصيل القول في هاروت وماروت

الثالث: قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر، والجواب: منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره، بل أنزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس، فمن تعلمه وعمل به فكافر، ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يضر به فهو مؤمن، وهما كانا يعظان الناس ويقولان: إنما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا، أي: لا تعتقدوا ولا تعملوا فإن ذلك كفر، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما تعاتَب

الأنبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منها[1] لكبيرة فضلاً عن كفر واعتقادِ سحر غيرِ كفر أو عمل به، على أن جماعة من عظماء المجتهدين ذهبوا إلى أن السحر غير كفر، واليهود لعنهم الله هم الذين يزعمون أن الواحد من الملائكة ثم الواحد منهم قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ، وهذا منهم في حقهم غاية التفريط، كما أن قول عبدة الأصنام: إنهم بنات الله تعالى غاية الإفراط، وقد ذكرنا ما في الآية الكريمة في الأصل و«تعليق الفرائد».

تنبيهات

الأول: قد علمت كلام السعد والذي في «الشفا» للقاضي عياض: أجمع المسلمون على أن الملائكة مؤمنون فُضَلاء، واتفق أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم الأنبياء سواء في العصمة مما ذكرنا عصمتهم عنه، وأنهم في حقوق الأنبياء والتبليغ إليهم كالأنبياء مع الأمم.

واختلفوا في غير المرسلين منهم: فذهبت طائفة إلى عصمة جميعهم عن المعاصي، ثم قال: وذهبت طائفة إلى أن هذا خصوص للمرسلين منهم والمقربين... إلى آخر كلامه.

الثاني: الذي علم مما سبق كما هو صريح كلامهم: أن عصمة الأنبياء من الذنوب واجبة كغيرهم وإن اتصف بمثل مدلول عصمتهم، لكنه يجوز عليه الزوال، على أن العدالة إنما هي أن لا يلابس العدل كبيرة ولا يصر على صغيرة ملابسة لا تعلم له منها توبة، لا أنه لا يلابس كبيرة أصلاً ولا يأتي صغيرة البتة، فتدبره تجد ما وقع لشيخنا وشيخ أستاذنا العبادي في «آياته» من نقض باب العصمة بالعدالة غير متجه البتة.

الثالث: اشتمل كلام النظم على تكرار؛ إذ قِسم المستحيل كله يغني عنه وجوب العصمة، وكذا غالب قسم الواجب، وقد يجاب بأنه إنما تعرض لها بعد ذلك ليجمع مع الأنبياء الملائكةُ في حكمها والاتصاف بها، على أن كثيراً من القاصرين لا يعرف أن مسمى العصمة مفهوم تلك الأمور السابقة، مع أن مفهوم العصمة تعتبر معه الإضافة

---

(1) كذا في (أ - ب) والضمير يعود على الأنبياء جميعاً، وفي (ج) منهما، والضمير يعود على (هاروت وماروت).

إلى الله تعالى بخلاف مفصلات تلك الأمور كما مر.

مبحث

في أن رسالته ﷺ عامة للخلق وخاتمة للأنبياء

ص: (وخص خير الخلق أن قد تما به الجميع ربنا وعمما، بعثته فشرعه لا ينسخ بغيره حتى الزمان ينسخ، ونسخه لشرع غيره وقع، حتماً أذل الله من له منع، ونسخ بعض شرعه بالبعض، أجز وما في ذا له من غضّ).

(ش) اختصَّ الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم عن سائر الأنبياء والمرسلين بأشياء أوصلها ابن سعد في «شرف المصطفى» إلى ستين، ونيّفها بعض الحفاظ من المتأخرين على ثلاث مئة، والحق كما قال بعض الحفاظ: عدم حصرها، غير أنه لم يتعرض في النظم إلا للمهم منها في هذا الفن.

و(خير الخلق) أفضلهم، وهو نبينا صلى الله عليه وسلم، نائب فاعل (خُصَّ) وحذف فاعله لاستقامة النظم والعلم به، يعني: أن مما اختص الله تعالى به نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم أنه خاتم لجميع الأنبياء والمرسلين؛ قال تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ سورة الأحزاب: الآية (40)، وذلك يستلزم ختم المرسلين: إذ ختم الأعم ختم للأخص بلا عكس.

معنى ختم النبوة:

ومعنى ختم النبوة بنبوته عليه الصلاة والسلام: أنه لا تتبدا نبوة بعدها، لا أنه لا يظهر في الأرض بعده نبي، فلا يشكل بنزول عيسى عليه الصلاة والسلام بعده باقياً على نبوته السابقة لم يعزل عنها بحال، لكنه لا يتعبد بها؛ لنسخها في حقه وحق غيره وتكليفه بأحكام هذه الشريعة أصلاً وفرعاً، فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وحاكماً من حكام ملته بين أمته بما عُلِّمه في السماء قبل نزوله من شريعته كما في بعض الآثار، أو بنظرٍ في الكتاب والسنة، وهو لا يَقْصُر عن رتبة الاجتهاد المؤدي إلى استنباط ما يحتاج إليه أيامَ مكثه في الأرض من الأحكام، وكسره الصليب، وقتله الخنزير، ووضعه الجزية وعدم قبولها مما علم من شريعتنا صوابيته في قوله عليه الصلاة والسلام: «إن عيسى ينزل حكماً عدلاً، يكسر

الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويزيد في الحلال»[1] فنزوله غاية لإقرار الكفار ببذل الجزية على تلك الأحوال، ثم لا يقبل إلا الإسلام لا نسخ لها.

تنبيه

قوله: (ربنا) فاعل (تمّمَا) وألفه للإطلاق، وفيه إقامة الظاهر مقام الضمير.

و(الرب) يأتي بمعنى السيد المطاع والمصلح والمالك والمدبر والمربي، قال أبو سليمان الخطابي: وإذا استعمل بالمعنى الأول اشترط في المربوب العقل؛ إذ لا يصح: سيد الجبال ولا الشجر. قال القاضي: وهذا الشرط فاسد، بل هو رب الجميع، والكل مطيع له ﴿ قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ سورة فصلت: الآية (11)، وإذا عرِّف بـ(ال) اختص به تعالى، ومتى حذفت منه جاز إطلاقه على غيره؛ كرب الدار ورب الدابة.

وقوله: (وعمَّما بعثته) يريد به: أن الله تعالى خص نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بعموم بعثته في الزمان والمكان وإلى جميع المكلفين من الإنس والجن، فهو مرسل إليهم إجماعاً، خلافاً لمن وهم فيه كما بينته بالأصل.

هل أرسل ﷺ إلى الملائكة؟

واختلف العلماء في إرساله عليه الصلاة والسلام إلى الملائكة على قولين:

أحدهما: أنه لم يكن مرسلاً إليهم، وبهذا جزم الحليمي والبيهقي من الشافعية، ومحمود بن حمزة الكرماني في كتابه «العجائب والغرائب» من الحنفية، بل نقل البرهان النسفي والفخر الرازي في «تفسيريهما» الإجماع عليه، وجزم به من المتأخرين زين الدين العراقي في «نكته على ابن الصلاح» والجلال المحلي في «شرح جمع الجوامع».

وثانيهما: أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث إليهم، وهذا القول رجحه الجلال في «خصائصه»، ورجحه قبله الشيخ تقي الدين السبكي وزاد: أنه عليه الصلاة والسلام مرسل إلى جميع الأنبياء والأمم السابقة، وأن قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة»[2] شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، ورجحه أيضاً البارزي وزاد: أنه مرسل إلى جميع الحيوانات والجمادات، واستدل على ذلك بشهادة الضب له بالرسالة،

---

(1) أخرجه البخاري (2109) ومسلم (155).

(2) أخرجه البخاري (427) ومسلم (523).

وبشهادة الحجر والشجر له أيضاً بذلك، قال الجلال: وأزيد إلى ذلك أنه مرسل إلى نفسه...

ثم أطال في تقرير ذلك بما أوردناه مع المناقشة فيه بالأصل.

تنبيهات

الأول: لا شك في ثبوت أصل التكليف بالطاعات العملية في حق الملائكة، وأما نحو الإيمان فهو فيهم ضروري، فيستحيل تكليفهم به، وقال السبكي في «فتاويه»: الجن مكلفون بكل شيء من هذه الشريعة؛ لأنه إذا ثبت أنه صلى الله عليه وسلم مرسل إليهم كما هو مرسل إلى الأنس، وأن الدعوة عامة، وأن الشريعة عامة لزمتهم جميع التكاليف التي توجد فيهم أسبابها، إلا أن يقوم دليل على تخصيص بعضها فنقول: إنه تجب عليهم الصلاة والزكاة إن ملكوا نصاباً بشرطه والحج وصوم رمضان وغيرها من الواجبات، ويحرم عليهم كل حرام في الشريعة بخلاف الملائكة، فإنا لا نلتزم أن هذه التكاليف كلها ثابتة في حقهم إذا قلنا بعموم الرسالة إليهم، بل يحتمل ذلك ويحتمل الرسالة في شيء خاص.

الثاني: وافق السبكي في تعميم بعثته عليه الصلاة والسلام للملائكة ابن مفلح الحنبلي في كتابه «الفروع» وابن حامد وابن تيمية وقال: إنه لا نزاع بين العلماء في جنس تكليفهم بالأمر والنهي، ونحوُه لعبد الحق من أئمة المالكية.

الثالث: عموم رسالة نوح بعد الطوفان أمر اتفاقي؛ إذ لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه في السفينة، على أنه لم يرسل للجن، وأما قبل الطوفان فلا دليل على عمومها، على أن الأحكام الاعتقادية لم تختص بها شريعة دون أخرى كما جزم به جماعةٌ محققون فلعله دعى المكلفين إلى ذلك فأبوا، فدعى عليهم دعاء عاماً، إذ هو مقدوره في تغيير المنكر ذلك الوقت، وكان تسخير الجن والإنس وغيرهما لسليمان تسخير سلطنةٍ وملك لا تسخير نبوة ورسالة، وفي الأصل مزيد كثير.

الرابع: في تصريح النظم بعموم بعثته الشريفة رد لما زعمه بعض اليهود والنصارى من إرساله عليه الصلاة والسلام للعرب خاصة، زعماً منهم أن الاحتياج إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان ثابتاً للعرب خاصة دون أهل الكتابين، وهو فاسد؛ لأن حاجة أهل الكتابين إليه أشد من غيرهم؛ لاختلال دينهم بالتحريف والتغيير مع قولهم: إنه من عند الله.

الخامس: قال جماعة: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ سورة الأعراف: الآية (158)، دخله التخصيص من وجهين:

- الأول: أنه رسول إلى الناس إذا كانوا من جملة المكلفين، فإن لم يكونوا كذلك لم يكن رسولاً إليهم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»[1].

- الثاني: أنه رسول لمن وصل إليه خبره بطريق يحصل العلم بعموم رسالته حتى يمكنه عند ذلك متابعته، فلو قدرنا قوماً في قطر من الأقطار لم يبلغهم خبره على ذلك الوجه فلا يكون رسولاً إليهم؛ لقوله: «لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ومات ولم يؤمن بي.. إلا كان من أصحاب النار»[2] والكل غير وجيه، بل هو رسول إلى الجميع، وما ذكره إنما هو شرط في التكليف بأحكام شريعته فتدبره.

مبحث

في الكلام على النسخ

وقوله: (فشرعه لا ينسخ بغيره حتى الزمان ينسخ) الفاء فيه للتفريع على الخاصتين السابقتين، يعني: فيتسبب عن كونه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين وكونه عامَّ البعثة إلى جميع المكلفين في جميع الأمكنة والأزمنة على ما مر.. امتناعُ نسخ شريعته عليه الصلاة والسلام كلّاً أو بعضاً بشريعةٍ غيرها إلى يوم القيامة؛ لعدم تصور الآتي بما يكون به النسخ، وعدم تصور قبول زمان من الأزمنة المستقبلة لوقوع ذلك فيه؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ سورة آل عمران: الآية (19)، ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ سورة آل عمران: الآية (185)، ولحديث الصحيح وغيره: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله معطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله»[3]. أطبق العلماء على أن الأمر الأول هو هذا الدين الحق، إما بمعنى التكاليف، وإما بمعناه الحقيقي، وأما

(1) أخرجه البخاري في (باب الطلاق) موقوفاً.

(2) أخرجه مسلم (218).

(3) أخرجه البخاري (2948) ومسلم (1037).

الأمر الثاني، فإما المراد به القيامة، والغاية لتأكيد التأبيد، أو هو غاية لـ(لا يضرهم) والمعنى: حتى يأتي بلاء الله فيضرهم، فلا يرد أن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها، فيلزم أن تكون الأمة يوم القيامة على غير الحق.

قال بعض المحققين: في هذا الحديث حجية الإجماع، وفضل العلماء على سائر الناس، وفضل الفقه في الدين على سائر العلوم، وأن هذه الأمة آخر الأمم، وأن عليها تقوم الساعة، وأما خبر: «لا تقوم الساعة حتى لا يقول أحد: الله الله»[1]، وخبر: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»[2]، فجوابهما: أن العموم فيهما أريد به الخصوص من حيث إن أهل الحق منحازون عن غيرهم، فالمعنى: لا تقوم على أحد يوحد الله تعالى إلا بموضع كذا فإن به طائفة على الحق، ولا تقوم إلا على شرار الناس بموضع كذا، وإما المراد به الريح اللينة التي تأتي قرب الساعة تأخذ روح كل مؤمن ومؤمنة كما قاله النووي، فالخبر إن حُمِل على الثاني كان على ظاهره لا يحتاج إلى تأويل، وإن حمل على الأول فلا بد من تأويله بـ: إلى قرب إيتيان أمر الله، والله أعلم.

تنبيهان

الأول: النسخ لغةً: الإزالة أو النقل، يقال: نسخت الشمس الظل إذا أزالته ورفعته بانبساطها، ونسخت الكتاب إذا جعلت أمثال أشكال كتابته في محل آخر، والراجح: أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني كما في «المحصول».

وشرعاً: رفع الحكم الشرعي بخطاب، فخرج بالشرعي - أي المأخوذ من الشرع - رفع الإباحة الأصلية، أي: المأخوذة من العقل، وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة، وكذا بالعقل وبالإجماع وإن تضمنت مخالفة المجمعين نصاً ناسخاً هو مستند إجماعهم على مخالفة الحكم.

الثاني: النسخ الأول في النظم أراد به الشرعي، وبالثاني اللغوي، ففيه جناس تام، و(حتى) ابتدائية، وما بعدها فاعل بمحذوف يفسره المذكور، أو مرفوع بالابتداء و(ما) بعده خبره، و(حتى) الابتدائية تقع بعدها الجملتان.

وأما قوله: (ونسخه لشرع غيره وقع) فيريد به الرد على من زعم أن شرع النبي

---

(1) أخرجه مسلم (148).

(2) أخرجه مسلم (2949).

صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شرع أحد من الأنبياء، يعني أن شرعه عليه الصلاة والسلام بمعنى الخطابات الوارد بها ناسخ لجميع الخطابات الواردة في شرع كل نبي غيره، أو لجنسها بناءً على أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا ولو لم يرد ناسخ كما هو مختار مذهب الشافعي، أو على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ كما هو مختار مذهب مالك كما ذكره ابن العربي في «القبس» وذلك بالكتاب ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (85).

والأحاديث البالغ جملتها مبلغ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاداً، والإجماع المنعقد من المسلمين على ذلك، وفي الاستدلال بنسخ شرعنا لشرع آدم بتزويج الأخ من أخته المجمع الآن على تحريمه حتى من اليهود نزاع؛ لاحتمال أنه ما كان بوحي بل بالإباحة الأصلية، أو لاحتمال أن يكون مُغَيّاً بوجود شريعة أخرى أو بكثرة النسل، وبالأصل إيضاحه.

وأما قوله: (أذل الله من له منع) فيريد به الدعاء على اليهود ومن جرى مجراهم، وذلك أن النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً بإجماع المسلمين خلافاً لأبي مسلم المعتزلي الأصفهاني الملقب بالجاحظ، ولبعض اليهود؛ فإنهم افترقوا على ثلاث فرق كما قال ابن بَرهان والآمدي وغيرهما، فالشمعونية[1] منهم منعوه عقلاً وسمعاً، والعنانية[2] منهم أيضاً منعوه سمعاً فقط، والعيسوية منهم جوزوه وقالوا بوقوعه، وبنى الفرقتان الأُوليان ذلك على ما ذهبوا إليه من أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام لم تنسخ شريعة موسى، وأنه إنما بعث إلى بني إسماعيل خاصة دون بني إسرائيل، متمسّكين بأنه لو كان عليه الصلاة والسلام نبياً لهم لزم نسخ دين موسى عليه الصلاة والسلام، واللازم باطل:

---

(1) الشمعونية: طائفة من اليهود منسوبون إلى شمعون بن يعقوب، ويقولون بالتشبيه، وذهبوا إلى امتناع النسخ عقلاً وسمعاً. التقرير والتحبير (5/ 114).

(2) العنانية: طائفة من اليهود ينسبون إلى رجل يقال له عانان بن داود، وهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد، ويذبحون الحيوان على القفا، ويصدقون عيسى - عليه السلام - في مواعظه وإشاراته، لكنهم لا يقولون بنبوته، ويقولون أنه لم يخالف التوراة البتة إنما قررها ودعا الناس إليها، ومنهم من يقول: إن عيسى - عليه السلام - لم يدَّعِ أنه نبي مرسل وليس هو من بني إسرائيل وليس صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى، بل هو من أولياء الله المخلصين العارفين بالتوراة. ا.هـ الملك والنحل (1/ 114).

- **أما أولاً: فلبطلان النسخ، وذلك بوجهين:**

أحدهما: أنه إن لم يكن لمصلحة فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة علمها وأهملها ثم راعاها فبداء[1].

وأجيب بأنه لمصلحة تجددت بعد أن لم تكن مع العلم بها، وبأن الأنسب بمصلحة الوقت الأول حكمها، غايته أنه لما لم يوقت بلفظ أو قرينة كان الظاهر استمراره، فعد رفعه نسخاً بهذا الاعتبار، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء، ولزيد دون عمرو، ولهذا ورد في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته لبنيه، ثم نسخ باتفاق منا ومن أهل التوراة.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت؛ مثل صُمْ غداً، فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخاً، وإما مؤبد مثل: صُمْ أبداً، ونسخه تناقض بمنزلة قولك: الصوم واجب أبداً، الصوم ليس بواجب، وإما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذ: فإما أن يعلم الله تعالى استمراره أبداً، فرفعه محال للزوم الجهل، أو إلى غايةٍ ما فلا رفع بعدها ولا نسخ.

وأجيب باختيار أنه مرسل عن توقيت الوجوب مثلاً وتأبيده، والمعلوم عند الله تعالى استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه، ولا تناقض في ذلك، سواء كان الواجب مؤقتاً أو مؤبداً؛ مثل قولك: صوم الغد أو الأبد واجب حيناً بعد حين، وإنما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده، كما إذا قيل: الوجوب ثابت أبداً ثم ينسخ، فيكون زمان لا وجوب فيه، وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقوله: إن النسخ ينافي التأبيد، وعليه ابتنى امتناع نسخ شريعتنا، هذا إن فسر النسخ بأنه رفع الحكم الشرعي إلى آخر ما تقدم.

وأما إن فسر بأنه انتهاء حكم شرعي سبق على الإطلاق فلا إشكال.

- **وأما ثانياً: فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام، وذلك لوجهين:**

أحدهما: تواتر النص منه على تأبيدها؛ مثل: تمسكوا بالسبت أبداً، وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض.

---

(1) البداء: [كما في القاموس المحيط: 4/ 302] يطلق على معنيين: الأول: الظهور بعد الخفاء، يقال: بدا الشيء بدوًّا، أي: ظهر ظهوراً بيناً. والمعنى الثاني: تغيّر الرأي عما كان عليه، فقال الجوهري [الصحاح: 1/ 77]: بدا له في الأمر بَدَاءً، أي: نشأ له رأيٌ، والبَدَاء بمعنييه غير جائز على الله تعالى، لأنه يستلزم الجهل بالعواقب وحدوث العلم، والله منزه عن ذلك. ا.هـ

والجواب: أنه افتراءٌ على موسى عليه الصلاة والسلام، ودعوى تواتره مكابرة، ولو صح لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه الصلاة والسلام ومحمد صلى الله عليه وسلم؛ للزوم كذبهما، وقد تقدم أن الخارق لا يخلق على يد الكاذب، ولا أظهروه في زمانهما احتجاجاً عليهما ولو أظهروه لاشتهر وتواتر؛ لتوفر الدواعي على نقله، وإنما هو مختلق من تلقينات ابن الراوندي لهم، وقد كان يعلم الفِرَق الشُّبَه طلباً للدنيا، ولو سلم فكثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام على طول الزمان؛ نحو: سجن مخلد، وهجر مؤبد.

وثانيهما: أن موسى إما أن يصرح بدوام شريعته فتدوم لوجوب صدقه كما مر، وإما بانقطاعها، فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها، وكل ما هو كذلك ولم يتواتر فهو باطل، وإما أن يسكت عن الدوام والانقطاع، فيلزم ألا تتكرر - أي: العمل بها - ولا تتقرر إلى أوان النسخ؛ للخروج عن عهدة الأمر بفعل المأمور به ولو مرة، والغرض أنها قد تقررت إلى أوانه.

والجواب: أنه يحتمل أنه صرح بانقطاعها بالناسخ لأنه بشَّر بمحمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام، ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله، أو لقلة الناقلين له في بعض الطبقات، إذ لم يبقَ من اليهود في زمن بختنصر إلا أقل من القليل، ويحتمل أنه سكت، وإنما تقررت وتكررت بناء على تكرر الأسباب والمحالِّ، أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم، وقد يُلزَمون بأنهم إما أن يقولوا بدلالة الخارق على صدق الآتي به، فيلزمهم تصديقهم محمداً صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه الصلاة والسلام، وإما أن لا يقولوا بذلك، فيلزم أن لا تقوم لهم دلالة على صدق موسى عليه الصلاة والسلام في إخباره بالتأبيد. انتهى كلام السعد.

تنبيه

في قوله: (أذلَّ الله...إلخ) اقتباس، فيختص الدعاء باليهود؛ لأنهم الذين ضربت عليهم الذلة والمسكنة دون أبي مسلم، على أنه إنما منع النسخ في القرآن خاصة، وقد نقل الجلال في «رسالةٍ» له نصوص المذاهب الأربعة على جواز إزالة الاقتباس بشرط رعاية حسن الأدب.

وقوله: (ونسخ بعض شرعه بالبعض أجز) بيان لمفهوم قوله فيما مر: (غيره) من قوله: (فشرعه لا ينسخ بغيره) أي: وأما نسخ بعض أحكام شرعه بالبعض الآخر فاحكم

بجوازه الصادق بوقوعه في الجملة، لأنه في الواقع كذلك.

تنبيهات

الأول: البعض المنسوخ صادق بوجوب معرفة الله تعالى وبتحريم الكفر، وهو مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة في منعهم نسخ وجوب المعرفة، قالوا: لأنها حسنت لذاتها لا تتغير بتغير الزمان، وكل ما هو كذلك لا يقبل حكمه النسخ، كما منعوا نسخ تحريم الكفر والزنا والقتل ومال الغير والأعراض لكونه قبيحاً لذاته حسب ما نقله عنهم الإسنوي وغيره، ورُدَّ بما قد علمت من بطلان الحسن والقبح الذاتيين عندنا فيما مر.

فإن قلت: قضية التعبير بالبعض امتناع نسخ الكل، فهل الأمر كذلك؟

قلت: أما باعتبار صحة قبول كل حكم شرعي النسخ، فالمختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ فيجوز عندنا عقلاً نسخ كل الأحكام وبعضها أيّ بعضٍ كان، خلافاً للغزالي والمعتزلة في منعهم نسخ جميع التكاليف، متمسكين بتوقف الحكم بذلك على معرفة النسخ والناسخ، ومعرفة ذلك من جملة التكاليف، فلا يتأتى نسخها.

وجوابه: أن نقول: على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما - يعني الناسخ والمنسوخ - وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما. اهـ

وأما باعتبار الوقوع، فالإجماع على امتناع وقوع نسخ جميعها، وحينئذ فإن قدر في النظم مضاف (أي: وقوع نسخٍ...إلخ) والقرينةُ صدقُ الجواز بالوقوع كما أشرنا إليه أفاد مفهومه امتناع وقوع نسخ الجميع، وصار محرراً منطوقاً ومفهوماً، والبعض صادق بالقرائن، وهو كذلك خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني في منعه - كما أشرنا إليه آنفاً - محتجاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ سورة فصلت: الآية (42)، فلو نسخ شيء منه لتطرق إليه البطلان.

وجوابه: أن الضمير لمجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً، وأن النسخ إبطال ورفع للحكم لا باطل، فإن الباطل ضد الحق.

وإلى رد شبهة أبي مسلم أشار بقوله: (وما في ذا الحكم) العام، وهو تجويز نسخ بعض أحكام شرع محمد ولو قرآنية ببعضٍ (من غضّ) ونقيصة له تقتضي امتناعه.

أنواع النسخ:

الثاني: شمل البعض في النظم ناسخاً كان أو منسوخاً:

- نسخ الكتاب بالكتاب؛ كنسخ حكم قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ سورة البقرة: الآية (240) بحكم قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ سورة البقرة: الآية (234) لتأخرها نزولاً وإن تقدمت تلاوة.

- ونسخ السُّنة بالسُّنة؛ كحديث مسلم: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[1].

- و[نسخ] السنة بالكتاب كنسخ حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة الثابت بالسنة الفعلية بوجوب استقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ سورة البقرة: الآية (149).

- ونسخ الكتاب بالسنة على القول بجوازه متواترة كانت أو آحاداً، وهو الصحيح خلافاً لمن منعه محتجاً بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِيٓ ﴾ سورة يونس: الآية (15، ونسخ الكتاب بالسنة تبديل له من تلقاء نفسه.

وأجيب: بأن ذلك ليس تبديلاً من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى؛ وحُجة الصحيح: قوله تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ سورة النحل: الآية (44) لا يقال: الآحاد ظني الدلالة فهو أضعف، والمتواتر قطيعها فهو أقوى، والأضعف لا ينسخ الأقوى؛ لأنا نقول: محل النسخ الحكم، ودلالة المتواتر عليه ظنية، والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة، وفي الأصل ما لا يستغنى عنه.

- ونسخ اللفظ مع بقاء الحكم؛ نحو: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إذا زَنَيا فَارْجُموهُما البَتَّةَ) فإن هذا اللفظ كان قرآناً يتلى ثم نسخت قرآنيته وبقي حكمه، فقد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنَين كما في «الصحيحين».

- ونسخ الحكم مع بقاء اللفظ كما تقدم في آيتي العدة، ونسخهما جميعاً كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: كان فيما أنزل - تعني من القرآن - : (عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يُحرِّمْن) فنُسِخْن بخمس معلومات.

---

(1) أخرجه مسلم (1977).

- والنسخ إلى بدل كما في آيتي الاستقبال.

- وإلى غير بدل؛ نحو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ﴾ سورة المجادلة: الآية (12)، فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته عليه الصلاة والسلام نسخ بلا بدل، والحقُّ: أن هذا القسم لم يقع وفاقاً للشافعي، والبدل في هذه الآية إما الجواز المطلق الصادق بالإباحة أو الاستحباب، لا يقال: النظم لا ينطبق على نسخ الرسم بحال إذ ليس حكماً، ولا على النسخ بلا بدل لأنا نقول: إزالةُ قرآنيةِ ذلك اللفظ ورفع ذلك الحكم رفع حكم بعض شرعه بحكم بعضٍ آخر منه ما لا يشتبه على ذائق النسخ.

الثالث: اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلِّغه جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله إليه عليه الصلاة والسلام وقبل تبليغه إياه، والمختار: أنه لا يثبت، والحقُّ: اختصاص النسخ بالإنشائيات ولو قيدت بالتأبيد، أو كانت بلفظ القضاء أو الخبر، ولا يدخل الخبر وإن كان مما يتغير؛ لئلا يوهم الكذب من حيث إخباره بشيء ثم بنقيضه.

فإن قلت: التعرض لمثل هذه المباحث خروج عن القانون؛ لأنها من مباحث أصول الفقه.

قلت: لم نذكرها في هذا الفن لنبنيَ عليها فروعها ومسائلها التي ذكرت في فن الأصول لأجلها، وإنما ذكرناها لوجوب اعتقاد جوازها ووقوعها، وهذا من القانون على حد اعتقاد مندوبية المندوب الذي هو من مباحث الفقه من حيث مندوبيته.

مبحث

في أن معجزاته ﷺ كثيرة واضحة

ص: (ومعجزاته كثيرة غرر منها كلام الله معجز البشر).

(ش) تقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والكلامُ على حقيقة المعجزة أيضاً، والغرض الآن إنما هو التنبيه على كثرة معجزاته صلى الله عليه وسلم مع قِصَرِ مدته كثرةً ما وصل إليها معجزات أحدٍ غيره من الأنبياء، وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به، وهو دليل على مزيد التشريف والتكريم، ولذا وصفها بالكثرة المطلقة إيماءً للعجز والقصور عن الإحاطة بها.

و(الغرة) في الأصل: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وقد تطلق على أول كل شيء وخياره، ثم استعيرت لكل واضح معروف؛ نحو قوله: لقد ركبت أمراً أغرّ محجّلاً[1].

والمعنى: أن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم كثيرات خِيارٌ واضحات، وقد صنفت فيها المصنفات، وجمعنا منها جملة صالحة بالأصل، فليراجعه من أرادها.

مبحث

في أن القرآن الكريم: أعظم المعجزات

وقوله: (منها كلام الله) أي: من معجزاته عليه الصلاة والسلام القرآن، ونص عليه تفصيلاً؛ لأنه أفضلها وأجلها وأدومها لبقائه معجزةً بعد موته عليه الصلاة والسلام إلى يوم القيامة، ولأنه قل أن يخرج بحسب المعنى عن شيء من معجزاته عليه الصلاة والسلام، والمراد به هنا النظم المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبَّد بتلاوته المتحدَّى بأقصر سورة منه للإعجاز، وهذا هو المسمى في عرف الأصوليين بالقرآن، وأما المسمى به في عرف المتكلمين فهو المعنى النفسي القائم بذاته تعالى المدلول له على ما سلف بيانه.

تنبيه

الإضافة في (المعجزات) لتعظيم المضاف وتشريفه، والإضافة في الكلام على المعنى الأول لبيان أنه ليس من تأليفات المخلوقين، وعلى الثاني من إضافة الصفة إلى الموصوف، وإطلاق (كلام الله تعالى) على كل من المعنيين حقيقي بطريق الاشتراك على الأصح كما مرَّ.

وقوله: (معجز البشر) نعت موضِّح مخرِج لغير القرآن من سائر كتب الله تعالى وإن كانت كلامَه، وللأحاديث القدسية، إذ لا معجز من كلام الله تعالى إلا القرآن بالإجماع، فإنه الذي صير كل فرد فرد من الإنسان البادي البشرةِ عاجزاً عن معارضته والإتيان بمثله، بل كل المخلوقات كذلك بالإجماع، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ

---

(1) هذا عجز بيت للنابغة الجعدي يهجو فيه الشاعرة ليلى الأخيلية، وصدره:

ألا حيّيا ليلى وقولا لها هلا .... ا هـ. الشعر والشعراء (92).

ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾ سورة الإسراء: الآية (88)، نزلت حين قال عزير ابن أبي عزير ومحمود ابن سيحان: يا محمد أنزل علينا كتاباً من السماء نقرؤه ونعرفه وإلا جئناك بمثل ما تأتي به.

والاقتصار في الآية على الثقلين؛ لأنهما اللذان تتصور منهما المعارضة، وإلا فالملائكة لو فرض ذلك منهم كانوا كذلك، وفي النظم[1] على البشر؛ لأنهم الذين تصدوا لذلك بالفعل.

واعلم أن الناس مجمعون على إعجاز القرآن؛ لأنه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا إلى الإتيان بمثله فعجزوا، ثم تحداهم بالإتيان بعشر سور فعجزوا، ثم تحداهم بالإتيان بسورة مثله فعجزوا، ثم نادى بذلك على جميع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرةَ رمال الدَّهناء وحصا البطحاء وشهرتهم بأنهم فرسان الفصاحة وشجعان البلاغة، وإفراطهم في العصبية وحمية الجاهلية، وتهالكهم على الإعجاب بذلك غاية الإعجاب، والمناوأة والدفاع عن الأحساب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا، حتى إنهم آثروا مقارعة السيوف على معارضة الألفاظ والحروف، فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنقل إلينا بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله كذلك مع عدم الصارف، ولا شك أن العلم بكل ذلك قطعي كسائر العاديات، لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو أنهم عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع أو لعدم المبالاة وقلة الالتفات، أو للاشتغال بالمهمات.

مبحث

في كيفية إعجاز القرآن الكريم البشر

وأما الوجه الذي أعجز به البشر، فقد اختلف فيه، فقال الجمهور: إن إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء العرب بمهارتهم في فن البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، وعلى دقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية

---

(1) أي: والاقتصار في النظم على البشر.

والعملية، والمصالح الدينية والدنيوية، على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على قلوب المتفكرين.

ومما يدل على أن فصحاء العرب إنما تقاعدوا عنه لخروجه في فصاحته وبلاغته عن طاقتهم: أنهم كانوا إذا سمعوه تعجبوا من حسن نظمه وبلاغته وفصاحته وسلاسته وجزالته، ويرقصون رؤوسهم عند سماعه، حتى إن أعرابياً سجد عند سماع قوله تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ سورة الحجر: الآية (94)، وقال: سجدتُ لفصاحة هذا الكلام. وقالت جارية من فصحاء العرب للأصمعي لما رأته تعجب من فصاحة حديثها: أويعدُّ هذا فصاحة بعد قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ سورة القصص: الآية (7)؟! فقد جمع فيها بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين. وقال بعض بطارقة الروم بعد إسلامه لعمر رضي الله تعالى عنه: إن آية من القرآن جمعت كل ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة، وهي: ﴿ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ ﴾ سورة النور: الآية (52).

واعترض على رأي الجمهور بأنه لو كان كذلك لكان الواجب ألّا يبقى في القدرة الإلهية إبراز ما هو أبلغ منه، لكن المذهب المختار عند علماء المسلمين: أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح منه وأبلغ.

هذا وتفاوت الآيات في البلاغة متفق عليه بشهادة ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ﴾ سورة هود: الآية (44)، بالنسبة إلى سورة الكافرون، وأجيب بأن هذا أولى بالغرض وأوضح في المقصود، فإن حكيماً إذا أبرز من حكمته ميسورَها وأظهر من بديع صنعته أهون مقدورَها، ثم دعا جماهير الحذاق إلى أن يأتوا بمثل ذلك فعجزوا، كان أقوى في الإفحام، وأوفى في دعوى التفرد والإرسال بتأدية المرام.

وقال النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة: إن إعجازه بالصَّرْفة وهي أن الله تعالى صرف هِمَمَ المتحدِّين عن المعارضة مع قدرتهم عليها، وذلك إما بسلب قدرتهم، أو بسلب دواعيهم، أو بسلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن، إما بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها الله تعالى، وهذا هو المختار عند المرتضى، ودليلهم وردّه في الأصل.

ومن الوجوه التي رُدَّ بها: أنه لو كان الإعجاز بالصَّرفة لا ينفى أن يكون مقدوراً

لكل أحد ولم يُغْتَنَ بفصاحته ولا ببلاغته؛ لأنه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تيسُّر المعارضة أبلغ في الصَّرفة بحسب العادة، وأنه لو كان كذلك أيضاً لما تُمُدِّح بخروجه عن طاقة المعارضين؛ إذ كل كلام، بل كل صوت غفل صَرَفَ الله سبحانه القُدَرَ عن مضاهاته لم تجد لها سبيلاً إلى محاكاته.

وقيل: إن إعجازه بنظمه الغريب وأسلوبه العجيب المخالف لما عليه العرب في الخطب والرسائل والأشعار، وردُّه مع أقوال أُخَرَ في وجه الإعجاز بالأصل.

وتحرير الفرق بين الثالث والأول: أن الثالث معناه: أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل: يعلمون، ويفعلون. والمطالع على مثل: يا أيها الناس، ويا أيها المزمل، والحاقة ما الحاقة، وعم يتساءلون. وأمثال ذلك، ومعنى الأول: أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحدَّ الخارج عن طوق البشر، وكان معنى النظم على هذا: ترتب الكلمات وضم بعضها إلى بعض مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل، وعلى الثالث: أن النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكَلِم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام مع مخالفة أسلوب خطبهم ورسائلهم وأشعارهم.

تتمات

الأولى: لا خلاف أن القرآن بجملته معجز، وإنما وقع الخلاف في أقل ما يقع به الإعجاز من أبعاضه، فقال القاضي عياض: أقل ما يقع به الإعجاز منه عند بعض الأئمة المحققين سورة ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ أو آية أو آيات في قدرها، وذهب بعضهم إلى أن كل آية منه كيف كانت معجزةٌ، وقال آخرون: كل جملة منتظمة معجزة وإن كانت من كلمتين.

وظاهر كلام الأستاذ: أن أقل ما يقع به الإعجاز أقصر سورة منه أو ثلاث آيات، واختاره جمهور أهل التحقيق، وتوقف بعض المتأخرين بناء على هذا المذهب في الآية الطويلة؛ كآية الدَّين.

قلت: وتقدم في كلام القاضي الجزم بأنها كذلك.

الثانية: عُلِم مما تقدم أن الإعجاز يتعلق بالبلاغة، وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى، وإعجاز المعنى بخروجه عن طوق البشر وقدرتهم كما في

تفسير الفاتحة بما يوقر سبعين بعيراً راجع لإعجاز النظم حيث احتمل من المعاني ما لا يحتمل غيره.

الثالثة: ما كان من المعجزات مجمعاً عليه منقولاً بالتواتر معلوماً من الدين بالضرورة كالقرآن فلا شك في كفر منكره وارتداده، ومثله إنكار أنه عليه الصلاة والسلام جرى على يديه آيات وخوارقُ عاداتٍ، وما لم يكن منها كذلك فإن اشتهر بُدِّع منكرُه وفُسِّقَ جاحُده، كنبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم الشريفة، وتكثير الطعام، على أن بعضهم ادعى فيهما التواتر، وإن لم يشتهر ولكنه جاء بطريق صحيح أو حسنٍ عُذِّر منكرُه إن كان مثله يخفي عليه ذلك قبل التوقيف، وعُزِّر بعده وأُدِّب، وفي الأصل من هذا الباب العجب العجاب.

الرابعة: كيفية الاستدلال بالمعجزة على نبوته صلى الله عليه وسلم أن يقال: محمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وأظهر المعجزة، وكل من كان كذلك فهو نبي، أما ثبوت دعواه النبوة فبالتواتر والاتفاق، وأما إظهاره المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر أفعالاً على خلاف المعتاد بلغت جملتُها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاداً، وفي الأصل وجوه أُخَرُ.

مبحث

في بيان معجزة الإسراء والمعراج

ص: (واجزم بمعراج النبي كما رووا).

(ش) يعني: واجزم من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بوقوع معراجه وصعوده بلا براق بعد الإسراء به عليه جسداً وروحاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى من صخرة بيت المقدس إلى سدرة المنتهى إلى حيث شاء العلي الأعلى جزماً موافقاً للوجه الذي رواه أهل الحديث والتفسير والسير على تفصيل بينوه واختلاف ذكروه بينا خلاصته بالأصل.

وترك التعرض للإسراء؛ لأن وقوع المعراج مستلزم له؛ إذ لم يقع إلا بعده كما أشرنا إليه، على أنه قد يطلق أحدهما بما يعُم الآخرَ، وهو من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومنه إلى السماء بالأحاديث المشهورة، ومنها إلى الجنة، ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم بخبر الواحد.

هذا ولا شك أنه أمر ممكن أخبر به الصادق، وكل ما هو كذلك فهو حق، وحكمه مطابق، ودليل الإمكان إما تماثل الأجسام فيجوز على السماوات الخرق والالتئام كما يجوز على الأرض والماء، ويجوز على الإنسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير والريح، وأما دليل عدم الامتناع، فهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، لا يقال: لو كان ممكناً لما أنكره العقلاء وكذبوه عليه الصلاة والسلام في إخباره عنه حتى ارتد كثير منهم بسببه؛ لأنا نقول: كان ذلك لقصور أنظارهم في الإلهيات، وغلبة وقوفهم مع العاديات، وإلا ففي علم الهيئة أن قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مئة ونيفاً وستين مرة، وأن طرفها الأسفل يصل إلى موضع طرفها الأعلى في أقل من ثانية، وإذا كانت الأجسام متماثلة متساوية في قبول الأعراض وقدرتُه تعالى شاملةً لكل الممكنات له.. أمكن له تعالى أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن محمد صلى الله عليه وسلم أو في بدن حامله.

فإن قلت: الجواب المذكور لا يجري في الفلاسفة المقصودين هنا بالرد عليهم.

قلت: إنكار الفلاسفة له إنما هو مبني على قواعد منكرة عند الإسلاميين، منها: دوام حركة الأفلاك حركة مستديرة، وأنها مركبة من الهيولى والصورة، وعدمِ تماثل الأجسام، وأن الأفلاك كروية الأشكال، وأنه يمتنع عليها الخرق والالتئام، وأنه يمتنع على الآدمي قطع المسافة الطويلة في الزمن اليسير.

تنبيه

جزم السعد بأن من أنكر المعراج حكم بتبديعه وتفسيقه، وهو صواب في خصوص المعراج، وأما الإسراء فحكم منكره الكفر كما قدمناه مفصّلاً.

مبحث

في بيان براءة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها

ص: (وبرئن لعائشة مما رمَوا).

(ش) يعني: أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يعتقد براءة عائشة رضي الله تعالى عنها مما رماها به المنافقون عبد الله بن أبي بن سلول وأتباعه لعن الله الجميع[1]،

(1) أي: من المنافقين.

لمّا تخلفت في طلب عقدها، فحُمِل هَودجُها ظناً أنها فيه، وسار القوم، ورجعت فلم تجدهم، فمر بها صفوان بن المعطّل فحملها ولم ينظر إليها وقاد بها البعير موليها ظهرَه حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم، فرموها به، فأنزل الله في براءتها عشر آيات من أول سورة النور [1] .

وبالجملة: وردت السنة والكتاب وانعقد الإجماع على براءتها من ذلك، فمن جحدها أو شَكَّ فيها كفر، فيقتل إن لم يتُب، وأما من قذفها بغير ما برّأها الله منه فظواهر كلامهم تفيد أن حكمها فيه حكم سائر زوجاته صلى الله عليه وسلم الطاهرات، وهو قول ابن شعبان من أئمتنا [2] ، وقيل: يحد لها وينكّل لأذيته عليه الصلاة والسلام بقدر جُرمه وجُرأته، وقيل: يحد حدَّين، وقال ابن عباس: مَن سبَّ واحدةً من أزواجه عليه الصلاة والسلام فلا توبة له، ولا بد من قتله مطلقاً، سواء كانت عائشةَ أو غيرَها، وقال الأُبِّي: المشهور في غير عائشة الحد في القذف، والعقوبة في غيره. اهـ

قلت: الظاهر أن حكم عائشة في القذف بغير ما برّأها الله منه كذلك.

تنبيهان

الأول: ذكر براءة عائشة هنا؛ لأنها من معجزاته عليه الصلاة والسلام وإن كانت كرامةً لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى.

الثاني: (بَرِّئن) فعل أمر مضعّف العين مهموز اللام، مقرون بنون التوكيد الخفيفة، وفاعله مَن يتأتى منه الخطاب بالحكم، و(عائشةَ) مفعوله.

مبحث

في بيان فضل الصحابة الكرام

ص: (وصحبه خير القرون فاستمع فتابعي فتابع لمن تبع).

(ش) يعني: أن مما يجب اعتقاده أن أصحابه صلى الله عليه وسلم، وهم الذين

---

(1) حديث الإفك أخرجه البخاري (2661)، ومسلم (2770).

(2) أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان رأس الفقهاء المالكيين بمصر في وقته، له في الفقه «الزاهي الشعباني»، وكتاب في أحكام القرآن وكتاب مناقب مالك، وغيرها، توفي سنة (355هـ). سير أعلام النبلاء (78/16)، طبقات الفقهاء (155/1)، معجم المؤلفين (140/11).

آمنوا به وصحبوه صلى الله عليه وسلم ولو قليلاً، أفضل من غيرهم من جميع أهل القرون، للأحاديث البالغة مبلغَ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاداً؛ كحديث الصحيح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أن أحدكم أنفق ملء أحد - وفي رواية: مثل أحد - ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفَه»[1]، وكحديث: «إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين»[2].

وفي القرآن: ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ سورة الفتح: الآية (18)، وفيه أيضاً: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ سورة التوبة: الآية (100).

تنبيهات

الأول: المفضَّلُ كل فرد فرد من الصحابة من حيث صحبتُه على غيرهم من أهل القرون، جمعُ قَرْنٍ، وهو من الزمان مئة سنة، ومن أصحابه عليه الصلاة والسلام الصحابة، ومن غيرهم التابعون، وبعدَهم تابعوهم على الأصح في الجميع، وبسط مقابله بالأصل.

الثاني: مَن لازمَه عليه الصلاة والسلام منهم وقاتل معه أو قُتل تحت رايته أفضلُ من غيره ممن قصر عن تلك الرتبة؛ كمن لم يلازمه أو لم يشهد معه مشهداً أو رآه على بعد وإن كان شرف الصحب حاصلاً للجميع.

الثالث: يعرف كونه صحابياً بالتواتر والاستفاضة أو الشهرة، أو بإخبار بعض الصحابة أو بعض ثقات التابعين، أو بإخباره عن نفسه بأنه صحابي إذا دخلت دعواه ذلك تحت الإمكان، قاله ابن حجر، ولا شك أن مراد الناظم مَن تثبت له الصحبة في نفس الأمر ولو لم نعلمه البتة.

الرابع: المراد من الأفضلية أكثرية الثواب لما أنهم آووا ونصروا وجاهدوا وصبروا وتصدقوا بأموالهم على فاقة، وباعوا النفوس لله سبحانه رغبةً في محبته.

وقوله: (فاستمع) تكملة أو تنبيه على مهم بيناه بالأصل.

---

(1) أخرجه البخاري (3470) ومسلم (2540).

(2) أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (41/2) وأبو نعيم في «فضائل الخلفاء» (187/1).

تعريف التابعي:

وقوله: (فتابعي) بالفاء المقتضية للترتيب، للإشارة إلى أن رتبة التابعين تلي رتبة الصحابي من غير تراخٍ كبير، والكلام فيه على حده في الصحابي، يقال: (تابعي) بالياء وبعدمها، وهو على ما صححه ابن الصلاح والنووي: مَن لقي الصحابي[1] ، وقال الخطيب: هو من صحب الصحابي، وعليه: فمجرد اللقيِّ لا يكفي، والفرقُ: مزيّةُ لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته، ولا يشترط فيه التمييز ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة، وذلك للُقِيِّهم مَن لَقِيَهُ عليه الصلاة والسلام وقربهم من زمانه.

بيان أفضل التابعين:

وأفضل التابعين أويس القرني على الأصح، كما أن فضلى التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف في المسألة.

وقوله: (فتابع لمن تبع) يعني: أن رتبة تابعي التابعين تلي رتبة التابعين في الفضل على حد ما سبق تفصيلاً ودليلاً، وفيه إقامة الظاهر مقام الضمير، والأصل في هذا الترتيب ما في الصحيح عن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم»[2].

وفي رواية: سئل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الناس خير؟ قال: «قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال: «ثم يخلُف من بعدهم خلف تسبق شهادةُ أحدهم يمينه، ويمينُه شهادته»[3].

قال الحافظ العسقلاني: اقتضى هذا الحديث أن الصحابة أفضل من التابعين، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين، لكن هل هذه الأفضلية بالنسبة إلى المجموع أو الأفراد؟ محلُّ بحث، وإلى الثاني نحا الجمهور[4]، وفي الأصل شفاء الصدور.

---

(1) مقدمة شرح صحيح مسلم (36/1)، مقدمة ابن الصلاح (ص179).
(2) أخرجه مسلم (3533).
(3) أخرجه البخاري (6282)، ومسلم (2533).
(4) فتح الباري (6/7).

تتمات

هل كل قرن أفضل من الذي يليه؟

الأولى: اختلف العلماء في تفاوت بقية القرون بالسبقية، فذهب جماعة إلى ذلك وأن كل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة؛ لخبر: «ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم»[1]، وبه قال المغربي، وذهب القاضي أبو الوليد بن رشد المالكي إلى أن ما بعد القرون الثلاثة سواء لا مزية لأحدها على الآخر.

بيان من هي أفضل النساء:

الثانية: قال شيخ الإسلام في «شرح البهجة» في زوجاته صلى الله عليه وسلم: أفضلهن خديجة وعائشة، وفي أفضلهما خلاف، صحح ابن العماد تفضيل خديجة؛ لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام قال لعائشة حين قالت له: قد رزقك الله خيراً منها: «لا والله، ما رزقني الله خيراً منها، آمنت بي حين كذبني الناس، وأعطتني مالها حين حرمني الناس»[2].

وسئل ابن أبي داود: أيهما أفضل؟ فقال: عائشة أقرأها النبي صلى الله عليه وسلم السلام من جبريل، وخديجة أقرأها جبريل من ربها السلامَ على لسان محمد، فهي أفضل، قيل له: فمن أفضل خديجة أم فاطمة؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة: «بضعة مني»[3] ولا أعدل ببَضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحداً، وعليه: فهي أفضل أيضاً من عائشة، ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم لها: «أما ترضين أن تكوني سيدةَ نساء أهل الجنة إلا مريم؟»[4].

واحتج مَن فضَّل عائشة بما احتجت به من أنها في الآخرة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدرجة وفاطمة مع علي فيها.

وسئل السبكي عن ذلك فقال: الذي نختاره ونَدين الله به: أن فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم أفضل، ثم أمها خديجة، ثم عائشة. ثم استدل لذلك بما تقدم

---

(1) أخرجه بنحوه أبو يعلى في «مسنده» (4036).

(2) أخرجه بنحوه أحمد (6/ 117) وذكره الهيثمي (9/ 224).

(3) أخرجه البخاري (3510) ومسلم (2449).

(4) أخرجه البخاري (3426).

بعضه، وأما خبر الطبراني: «خير نساء العالمين مريم بنت عمران، ثم خديجة بنت خويلد، ثم فاطمة بنت محمد، ثم آسية امرأة فرعون»[1] فأجاب عنه ابن العماد: بأن خديجة إنما فُضِّلت على فاطمة باعتبار الأمومة، لا باعتبار السيادة، واختار السبكي أن مريم أفضل من خديجة لهذا الخبر، وللاختلاف في نبوتها. اهـ

ولفظه في «شرح البخاري» بعد أن قال: وقد بسطت الكلام على من هي أفضل النساء في «شرح البهجة»[2] وغيره: والذي أختاره الآنَ: أن الأفضلية محمولة على أحوال؛ فعائشة أفضلهن من حيث العلم، وخديجة من حيث تقدُّمُها وإعانتُها له صلى الله عليه وسلم في المهمات، وفاطمة من حيث القرابةُ، ومريم من حيث الاختلافُ في نبوتها وذكرُها في القرآن مع الأنبياء، وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية، لكن لم تذكر مع الأنبياء، وعلى ذلك تنزل الأخبار الواردة في أفضليتهن. اهـ

قلت: وهو جيد إن قلنا: إن التفضيل بالأحوال وكثرة جميل الخصال، وأما إن قلنا: إنه باعتبار كثرة الثواب، فقول الأشعري بالوقف أقرب إلى الصواب.

الثالثة: قال البرهان الحلبي: وسكتوا عن بقية الزوجات أيتهن أفضل، والذي يظهر أن أفضلهن بعد خديجة وعائشة زينب بنت جحش. اهـ

قلت: ولم أقف في باقيهن على نص، والوقف أسلم، ثم لم أقف على نص في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض، ولا في مفاضلةٍ بينهم وبين البنات الشريفات سوى ما شرَّف الله به الذكور على الإناث مطلقاً، ولا بينهن سوى فاطمة، فإنها أفضل بناته الكريمات وإن اختلف فيما بينها وبين أم كلثوم أيتهما أفضل، ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات، وإن جرت علّة فاطمة بالبضعية في الجميع، فمن وقف على شيء من ذلك نصّاً فليُضِفه ابتغاءً للثواب.

---

(1) المعجم الكبير (1004).

(2) شرح البهجة (14/ 151).

مبحث

في بيان فضل الخلفاء الراشدين

ص: (وخيرهم من ولي الخلافة، وأمرهم في الفضل كالخلافة).

(ش) الضمير في (خيرُهم) راجع للصحابة، أي: ومما يجب اعتقاده أن أفضل الصحابة رضي الله تعالى عنهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وهم الذين وُلُّوا الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم، وهي النيابة عنه في عموم مصالح المسلمين؛ من إقامة الدين وصيانة المسلمين بحيث يجب على كافة الخلق الاتباع وتحرم عليهم المخالفة، وبيّن عليه الصلاة والسلام مدَّتَها بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير مُلكاً عَضوضاً»[1]، وحينئذ فقد صرح كلامُه بأن الأئمة الأربعة أفضل الصحابة؛ لأن هذه المدة كانت دون ولايتهم، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، وهم في الفضل على ترتيبهم في الإمامة.

وقول أبي منصور الماتريدي: أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على الترتيب المذكور، ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أهل أحد، ثم أهل بيعة الرضوان، وممن له مَزِيّة أهل العقبات من الأنصار، وكذلك السابقون الأولون. اهـ، وفي هذا إشارة للرد على مَن وقف على القول بالتفضيل وقال: للكل فَضْلٌ، ولا ندري مَن فضَّله الله على غيره، وليس أمراً يؤخذ فيه بالقياس والرأي، فوجب الإمساك عن الخوض فيه.

تنبيهات

الأول: التفضيل في هذه المسألة قطعيٌّ عند الأشعري، وظنيٌّ عند الباقلاني وإمام الحرمين، كما أنه في الظاهر والباطن على القطع، وفي الظاهر فقط على الظن.

الثاني: قال البقاعي: النظر في الخلافة إلى القيام في مقام الميت عن رضئ ممن

---

(1) أخرجه أبو يعلى في «مسنده» (177/2) والطبراني في «معجم الصحابة» (234/2) وغيرهما بلفظ: «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة، ثم ملكاً عضوضاً كائناً وجبرية وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والخمور والفروج يرزقون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل».

قام عليه، والنظر في المُلك إلى القيام في مقام الغير مطلقاً مع القهر والغلبة لمن قام عليه، سواء كان بالقوة؛ كقيامه عن رضىً ممن قام عليه، أو بالفعل كقيامه عن كره ممن قام عليه. اهـ، ومنه تعرف حكمة توصيف الملك في الحديث بالعضوض.

الثالث: الخلافة اسم مصدر لـ(خلّفه) مضعّفاً إذا أقامه مقامه، أو لـ(خَلَفَه) مخففاً إذا قام مقامه، وخالفوا بالوصف القياس فقالوا: خَلَف وخليفة، قال بعض أئمة اللغة: الخَلَف مَن صار عوضاً عن غيره، ويستعمل فيمن خَلَف بخير أو بشرٍ، والجمهور أن يقال في الخير بفتح اللام، وفي الشر بإسكانها، وربّما فُتِحَت.

الرابع: قال ابن جماعة: يجوز أن يقال: يا خليفة رسول الله، بلا خلاف، وأما: يا خليفة الله، ففيه مذهبان، والحق الجواز، وكان أبو بكر رضي الله عنه ينهى عن ذلك[1].

وقوله: (وأمرهم في الفضل كالخلافة) الضمير المضاف إليه (أمر) بمعنى الشأن، راجع إلى (مَن) باعتبار معناها، فإنها واقعة على الخلفاء الأربعة، والمعنى: أن شأن الخلفاء الأربعة في تفاوتهم في الفضل على حسب تفاوتهم في الخلافة، فالأسبق فيها أكثرهم فضلاً ثم التالي فالتالي كذلك عند أهل السنة وإماميهم أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، فالأفضل منهم بعد الأنبياء: أبو بكر، ثم يليه عمر، ثم يليه عثمان، ثم يليه علي على الأصح من تقديم عثمان عليه، ورجع الإمام مالك إليه، قال السعد: على هذا وجدنا السلف والخلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به. اهـ

حقيقة الفضل:

وهو فيه تابع لقول الغزالي: حقيقة الفضل ما هو عند الله تعالى، وذلك مما لا يطلع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ورد الثناء عليهم في أخبار كثيرة، ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه إلا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الأحوال، فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك؛ إذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا يصرفهم عن الحق صارف. اهـ

قلت: ونحوه قول السعد أيضاً في «شرح المقاصد»: يدل لنا إجمالاً أن جمهور

(1) أخرج ذلك ابن أبي شيبة في « مصنفه » (7/ 433)، والإمام أحمد في « مسنده » (1/ 10).

عظماء الملة وعلماء الأمة أطبقوا على ذلك، وحسن الظن بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل وأمارات لما أطبقوا عليه، وتفصيلاً الكتاب والسنة والأثر والأمارات[1].
وسردها إلى آخر ما نقلناه بالأصل.

تنبيه

لا يشكل الحكم المذكور بالذرية الشريفة؛ لأنه لا من حيث البضعية المكرمة على طريق ما مر في عائشة وفاطمة وأمها رضي الله تعالى عنهن، ولا يخفى صحة شمول الفضلِ لسائر أسبابه؛ من علم وشجاعة وحسنِ رأي وقربٍ من الله ورسوله ومحبةٍ لهما ومنهما، والله أعلم.

تتمة

علم من النظم الرد على الخطابية في قولهم: أفضلهم عمر بن الخطاب، والرد على الراوندية في قولهم: أفضلهم العباس بن عبد المطلب، والرد على الشيعة في قولهم: أفضلهم علي بن أبي طالب، كما علم منه الرد على قول مالك الأولِ بتفضيل علي بن أبي طالب على عثمان رضي الله تعالى عنهم.

مبحث

في بيان فضل العشرة المبشرين بالجنة

ص: (يليهم قوم كرام بررةْ، عدتهم ست تمام العشرةَ).

(ش) يعني: أن التالي للخلفاء الأربعة - بمعنى التالي للأخير منهم في الرتبة والتفضيل - الستة تمام العشرة المبشَّرين بالجنة، وهم: طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد ين أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجراح.

وإنما نصَّ على هؤلاء وإن كان المبشَّرون بالجنة أكثر كما بيناه بالأصل؛ لشهرة حديثهم الجامع لهم، ففي «الترمذي» و«ابن حبان» من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في

---

(1) شرح المقاصد (298/2).

الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة ، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة»[1].

وفي «الإصابة» عن الإمام أحمد والنسائي وغيرهما: أنه لم يروَ لأحد من الصحابة ما روي لعلي رضي الله تعالى عنهم أجمعين[2]، وانظر مَن الأفضل مِن هؤلاء ومَن يليه إن كان؛ فإنّي ما رأيته.

مبحث

في بيان فضل أهل بدر

ص: (فأهل بدر العظيم الشأن).

(ش) يعني: أن مرتبة أهل بدر في الأفضلية تلي مرتبة هؤلاء الستة، والمراد بأهل بدر أصحابُ غزوة بدر، استشهدوا فيها أو لا.

و(بدر) اسم للوادي أو لبئر فيه، وكانوا ثلاث مئة، واختلف في الزائد إلى الستين، وهو أقصى ما قيل، والأصح: أن الزائد سبعة عشر، هذا من الإنس، وأما من الجن فسبعون مؤمناً، وأما من الملائكة فثلاثة آلاف، وقيل: ألفٌ، وقيل: ألفان، وفي الحديث: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما تعدُّون أهلَ بدر فيكم؟ قال: «مِن أفضل المسلمين» أو كلمةً نحوها، فقال[3]: وكذلك من شهد بدراً من الملائكة[4].

قلت: وينبغي كذلك مَن حضرها من مؤمني الجن، وفي اقتضاء النظم تفضيل الستة السابقة على الملائكة الذين شهدوا بدراً.. نظرٌ يُرجع فيه لما مر أو لما يأتي.

و(العظيم الشان) نعت لأهل بدرٍ أو لبدرٍ، وهو أَولى جيء به للاحتراز عن غزوتيها الأُخرَيين؛ إذ غزواتها ثلاثٌ أعظمهن وُسطاهن[5].

---

(1) سنن الترمذي (3747) وصحيح ابن حبان (7002).

(2) الإصابة في تمييز الصحابة.

(3) أي: جبريل.

(4) أخرجه البخاري (3771).

(5) خرج رسول الله ﷺ في الأولى منها يطلب كرز بن جابر الذي أغار على مسرح المدينة حتى بلغ وادي سفوان، وفاتَه كرزٌ، ثم بعدها غزوة بدر الكبرى التي قتل الله فيها صناديد قريش، ثم غزوة بدر الآخرة (بدر الموعد) بعد غزوة أحد.

مبحث

في بيان فضل أهل أحد

ص: (فأهل أحد بيعة الرضوان).

(ش) يعني: أنه يلي أهلَ بدر في الأفضلية أهلُ غزوة أحد، جبلٍ معروف بالمدينة قال فيه صلى الله عليه وسلم: «أحدٌ جبل يحبنا ونحبه»[1] - قيل: به قبر هارون أخي موسى عليهما الصلاة والسلام[2]، والأصح: أنه بجبل من جبال الجيل- سواء استشهدوا بها أم لا، ممن كان مسلماً ظاهراً وباطناً؛ لنحترز عن عدو الله ابن سلول ومَن معه من المنافقين الذين رجع بهم وهم ثلاث مئة قائلاً: أطاع محمد الولدان وعصاني، فعلامَ نقتل أنفسنا معه ؟! وكان قد أشار على النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيم بالمدينة ولا يخرج للعدو، فإن دخلوا قاتلوهم، وإلا أقاموا بشرِّ مُقام، وكان أمرُ الله قَدَراً مقدوراً[3].

مبحث

في بيان فضل أهل بيعة الرضوان

وقوله: (بيعة الرضوان) يعني به: أنه يلي أهلَ أحد في الفضيلة أهلُ بيعة الرضوان، وكانوا ألفاً مثل أهل أحد وأربع مئة، خرج بهم صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت فصده المشركون، فأرسل إليهم عثمان للصلح، فشاع أنهم قتلوه، فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك: «لا نبرح حتى نناجزهم الحرب»[4] ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أو على ألا يفروا، فبايعوه على ذلك، ولم يتخلف عنها إلا الجد بن قيس وكان منافقاً، فاختبأ تحت ناقته، ثم تبينت حياة عثمان، فهادنهم صلى الله عليه وسلم على شرطٍ وانصرف صلى الله عليه وسلم راجعاً إلى المدينة[5].

---

(1) أخرجه البخاري (1411) ومسلم (1355).

(2) ذكره السهيلي في « الروض » (3/ 242) نقلاً عن الزبير بن بكار.

وذكره في « معجم البلدان » أن قبره في جبل يدعى طور هارون قبلي بيت المقدس.

(3) انظر «سيرة ابن هشام» (10/4) و«تاريخ الطبري» (60/2) و«دلائل النبوة» للبيهقي (226/3).

(4) المناجزة: المبارزة والقتال.

(5) مسند أحمد (15294) وتاريخ الطبري (122/2) ودلائل النبوة للبيهقي (135/4).

مبحث

في بيان فضل السابقين الأولين

ص: (والسابقون فضلهم نَصّاً عُرف هذا وفي تعيينهم قد اختُلف).

(ش) يعني: أن السابقين من المهاجرين والأنصار جاءت النصوص والظواهر القرآنية بإثبات فضلهم، قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ سورة التوبة: الآية (100)، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ﴾ سورة الحديد: الآية (10)، وقال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴾ سورة الواقعة: الآية (10).

الخلاف في تعيين السابقين الأولين:

وقد اختُلف في تعيين وصفهم المنطبق عليهم؛ فقال الشعبي: هم أهل بيعة الرضوان. وقال محمد بن كعب: هم أهل بدر. وقال ابن المسيب وأبو موسى الأشعري وغيرهما من الأكابر: هم الذين صلَّوا إلى القبلتين. وهذا قول الأكثر وهو الأصح، قيل: ومن الأنصار فقط، وهم عند مَن ذُكر أهلُ العقبات الثلاث: فأهل الأولى ستة، وأهل الثانية اثني عشر، منهم خمسة من أهل الأولى، وأهل الثالثة سبعون ومَن أسلم مع أسعد بن زُرارة حين قدم مصعب بن عمير المدينةَ.

تنبيه

الأربعة الخلفاء والستة بعدهم من أهل بدر، وأهل بدر منهم مَن حضر أحداً، وأهل بدر وأحد منهم من حضر بيعة الرضوان، فيقدر بقيةٌ بقيةً؛ حتى لا يفضُلَ الشيءُ نفسَه أو يُجعل مَن ذُكر مفضَّلاً ومفضَّلاً عليه، فالبدري من حيث هو بدري أفضلُ منه من حيث هو أُحُدي، على معنى أن ثوابه الحاصل له بشهوده بدراً أكثر من ثوابه الحاصل له بشهوده أحداً، وعلى هذا القياس.

ولما أشرنا إليه قال بعضهم: أفضل الصحابة أهل الحديبية، وأفضل أهل الحديبية أهل أحد، وأفضل أهل أحد أهل بدر، وأفضل أهل بدر العشرة، وأفضل العشرة الخلفاء

الأربعة، وأفضل الأربعة أبو بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين[1].

مبحث

في وجوب تأويل ما اختلف الصحابة الكرام فيه

ص: (وأوِّل التشاجر الذي ورد إن خُضت فيه واجتنب داء الحسد).

(ش) لما حكم على الأصحاب المكرَّمين بأنهم خير القرون أجمعين، وكانت بينهم منازعات ومحاربات لو كانت بين غيرهم لم تقصُر عن التفسيق.. أجاب عن ذلك بأنه واجب التأويل بعد ثبوت وروده بمتصل صحيح الأسانيد، وإلا كان مردوداً وفي وجوه التمسك ليس معدوداً، فمقاولة علي مع العباس لم تشتمل على شيء من الأدناس، ووقوف علي عن مبايعة أبي بكر إنما كانت عَتَباً عليه، ثمّ لمّا أَعتبه أبو بكر بايعه على رؤوس الأشهاد، ووقوفه عن الاقتصاص من قَتَلة عثمان لخشية الخلع وتزايد الفساد، وقد نصره وأعانه فلم يمكِّنه عثمان توكلاً على الرحمن، وكان معاوية وعائشة والزبير وطلحة ومَن تبعهم ما بين مجتهِد ومقلِّد في جواز محاربة عليٍّ.

قال السعد: والذي اتفق عليه أهل الحق أن المصيب في جميع ذلك علي رضي الله تعالى عنه[2].

والتحقيق: أنهم كلهم عدول متأوِّلون في تلك الحروب وغيرها من المخاصمات والمنازعات، لم يُخرج شيءٌ منها أحداً منهم عن عدالته؛ إذ هم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها، ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم. اهـ[3]

قال الغزالي: واعلم أن المصيب عند أهل السنة علي رضي الله تعالى عنه، والمخطئ معاوية رضي الله تعالى عنه وأصحابه.

فإن قلنا: كل مجتهد في الفروع مصيب فلا إشكال، وإن قلنا: المصيب واحد فالمخطئ في الاجتهاد في الفروع مع انتفاء التقصير عنه مأجور غير مأزور.

---

(1) انظر: « كفاية الطالب » شرح رسالة أبي زيد القيرواني (1/ 146).

(2) في « شرح المقاصد » (2/ 305).

(3) شرح صحيح مسلم (15/ 149).

وسبب تلك الحروب: أن القضايا كانت مشتبهة، فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا ثلاثة أقسام:

- قسم ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في هذا الطرف وأن مخالفه باغٍ، فوجب عليهم نصرته وقتال الباغي عليه فيما اعتقدوه، ففعلوا ذلك، ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة الإمام العادل في قتال البغاة في اعتقاده.

- وقسم عكسه سواء بسواء.

- وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها، فلم يظهر لهم ترجيح أحد الطرفين فاعتزلوا الفريقين، وكان هذا الاشتراك هو الواجب في حقهم؛ لأنه لا يحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر استحقاقه لذلك.

وبالجملة: فكلهم معذورون مأجورون؛ ولهذا اتفق أهل الحق ومَن يُعتد به في الإجماع على قَبول شهاداتهم ورواياتهم وتحقُّق عدالتهم حتى يثبت القادح الذي لا يقبل التأويل في معين، فيُعمل في حقه بمقتضى ما ثبت[1].

تنبيهات

الأول: إنما قال: (إن خضت فيه) لأن بعض المحققين قال: إن البحث عن أحوال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وعمّا جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية، وليس هو مما يُنتفع به في الدين بل ربما أضر باليقين، وإنما ذكر القوم منها نُتفاً في كتبهم صوناً للقاصرين عن التأويل عن اعتقاد ظواهر حكايات الرافضة ورواياتها؛ ليتجنَّبها مَن لا يصل إلى حقيقة علمها، ولأن الخَوض في ذلك إنما يباح للتعليم، أو للرد على المتعصبين، أو لتدريس كتب تشتمل على تلك الآثار، فلا يحل ذلك للعوام؛ لفرط جهلهم بالتأويل كما قاله المحققون.

الثاني: قوله: (واجتنب) عطف على (أوِّل) والإضافة في (داء الحسد) بيانية، وهذا على سبيل الوجوب، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي»[2]، ولقوله أيضاً: «من آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن

(1) انظر «شرح صحيح مسلم» للنووي (149/15).

(2) أخرجه أحمد (20568)، والترمذي (3862).

آذى الله يوشك أن يأخذه»[1]، وقال: «لا تسبوا أصحابي»[2]، وفي رواية: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صَرفاً ولا عَدلاً»[3].

ومن هنا قال القاضي: من سب غير الزوجات فقد أتى كبيرة؛ لِلَعنِه صلى الله عليه وسلم فاعلَ ذلك، وعليه الأدب بالاجتهاد بحسب القائل والمقول فيه على مشهور مذهب مالك حيث لم يشتمل سبُّه على قذف، قال: ومن قال: إنهم كانوا على ضلالة وكفر فإنه يقتل. وعن سحنون مثله فيمن قال ذلك في الخلفاء الأربعة، وينكل في غيرهم. وذكر في «الشفا» خلافاً فيمن كفر عثمان أو علياً[4]. وجزم العز بن عبد السلام الشافعي بعدم التكفير. ولفظ القرطبي[5]: لم يُختلف في كفر مَن قال: إنهم كانوا على ضلالة؛ لأنه أنكر ما عُلم من الدين ضرورة وكذَّب الله ورسوله فيما أَخبر به، واختُلف هل يستتاب وتُقبل توبتُه كالمرتد، أو لا يستتاب ولا تقبل توبته كالزنديق إن ظُهِر عليه، وإن سبهم بغير ذلك؛ فإن سبهم بما يوجب الحد كالقذف حُدَّ للقذف ثم يُنكَّل التنكيل الشديد بالإهانة وطول السجن، وإن سبهم بغير ذلك جُلد الجَلدَ الشديد. قال ابن حبيب: ويخلَّد في السجن إلى أن يموت. وقدَّمنا حكم أذية الزوجات صدرَ المبحث.

الثالث: لا يجب أن يُلتمس التأويل لغير أهل القرن الأول، بل كل من ظهر عليه قادح حكم عليه بمقتضى ذلك القادح ووسِم بما يستلزمه مِن كفر أو فسق أو بدعة، وأما طلب الستر وعدمه ففيه تفصيل محلُّه كتب الفقه، وقد كان مِن يزيدَ في حق أهل البيت من الظلم والجَور والإهانة ما لا يخفى على مَن لَعنَه، ولا يقصُر عن الكبيرة عند مَن طعنه.

وأما نحن فلا ننجِّس ألسنتَنا بذكره، وسوف ينكشف الحجاب عن أمره، فلعنة الله على مَن أهان العِترة أو أضاع حق الصحبة والعِشرة.

(1) أخرجه الترمذي (6/ 169) وابن حبان (16/ 244).

(2) أخرجه البخاري (3470) ومسلم (2540).

(3) أخرجه الطبراني في «الكبير» (12709) وابن عدي في «الكامل» (5/212).

(4) الشفا (2/ 253).

(5) في « شرح صحيح مسلم ».

مبحث

في بيان فضل الأئمة الأربعة المجتهدين

ص: (ومالك وسائر الأئمة، كذا أبو القاسم هُداة الأمة).

(ش) الأئمة الأربعة:

- مالك: هو ابن أنس إمام الأئمة في التحقيق، وناصر السنة بالتدقيق، لا ينصرف نجم السُّنن إلا إليه، ولا يُعول في الكتاب والسنة عند الاختلاف إلا عليه، عالم المدينة، مات رضي الله تعالى عنه بها سنة تسع وسبعين ومئة.

- وتلميذه أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، نزيل مصر، مات رضي الله تعالى عنه بها لأربع سنين ومئتين.

- وأبو حنيفة النعمان بن ثابت، نزيل بغداد، مات رضي الله تعالى عنه بها لخمسين ومئة سنة، وفي تَلمذته لمالك نزاع كما في تابعيَّته.

- وأبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نزيل بغداد، مات رضي الله تعالى عنه بها لإحدى وأربعين ومئتين، وهو تلميذ الشافعي اتفاقاً.

فظهر أن مالكاً إمام الأئمة حِسّاً ومعنىً، فمن غصب هذا المنصب لغيره إن كان متعصباً فحسبه الله، وإن كان منصِفاً فعليه البيان بصادق البرهان.

وبالجملة: يجب أن يعتقد أنهم على خير وهدى من الله، ليسوا على ضلال ولا بدعة، بل هم خير الأمة التي أُضيفوا إليها بعد الصحابة، وهي خيار الأمم، فهم خيار الخيار بعد مَن ذُكر، ويُخشى على من تكلم فيهم بسوء أو ظن بهم سوءُ الخاتمة، ويقابل بالأدب الشديد والسجن المديد.

فـ(سائر) بمعنى: باقي، هذا على جعل (ال) في (الأئمة) للعهد، ويمكن جعلها للكمال[1]، فيدخل فيهم الثوري وداود الظاهري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وإسحاق بن راهويه والليث بن سعد ومحمد بن جرير الطبري، والقدح في داود ذكرنا

(1) وهي من أقسام (ال) الجنسية، فالأول حقيقي: وهي التي ترد لشمول أفراد الجنس؛ نحو ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾، والآخر مجازي: وهي التي ترد لشمول خصائص الجنس على سبيل المبالغة؛ نحو: أنت الرجل عالماً، أي: الكامل في هذه الصفحة، ويقال لها: التي للكمال اهـ، من «الجنى الداني» (ص 32)، وعليه يكون المعنى: من ثبت إمامته.

جوابه بالأصل، وربما يدخل فيهم أيضاً أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري، وهو عندنا مقدم على غيره في العقائد؛ إذ هما من أرباب المذاهب المعتبرة فيها.

والأَولى أن الألف واللام في (الأئمة) للكمال، و(مالك) مبتدأ، وما بعده عطف عليه، وخبره (هداة الأمة) فإنهم الذين اشتهرت إمامتهم، وتقررت طريقتهم، وضبطت مذاهبهم، وانتشرت أتباعهم.

مبحث

في بيان فضل إمام أهل التصوف

وأما قوله: (كذا أبو القاسم) فيعني به أن أبا القاسم الجنيد سيد أهل التصوف علماً وعملاً من هداة الأمة أيضاً؛ أي: طريقهم مقوَّم مثل طريقهم في الصحة والسَّداد، خالٍ عن الابتداع والزيغ في الاعتقاد دائر مع سبيلي التسليم والتفويض والتبري من النفس.

ومن كلامه: (الطريق إلى الله تعالى مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم).

ومن كلامه أيضاً: (رأيت في المنام أني أتكلم على الناس - يعني يعِظُهم - فوقف عليَّ ملَك فقال: ما أقربُ ما تقرب به المتقربون إلى الله سبحانه؟ فقلت: عمل خفي بميزان وفيّ. فولّى وهو يقول: كلامُ موفَّقٍ واللهِ)!![1]

مبحث

في وجوب التقليد لمن ليس له أهلية الاجتهاد

ص: (فواجب تقليد حَبر منهم كذا حكى القوم بلفظ يفهم).

(ش) لما قدم أن الأئمة المذكورين هداة هذه الأمة، ولم يكن كل واحد من الناس قادراً على الاجتهاد واستنباط الأحكام من مآخذها.. ذكر هنا أنه يجب على كل مكلف ليس فيه أهلية الاجتهاد المطلق تقليد إمام من الأئمة الأربعة في الأحكام الفروعية، سواء وقف على مأخذه أم لا، وأما التقليد في العقائد فقد تقدم القول فيه.

---

(1) الرسالة القشيرية (ص421).

قال مالك: يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في أعيان الأدلة؛ خلافاً للمعتزلة البغدادية في إيجابهم على العوام الاجتهاد؛ وخلافاً لمن قال: العاميُّ لا يجب عليه التزام مذهب معين، بل له أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى.

وهذا الحكم الذي جزم به الناظم مذهب الأصوليين وجمهور الفقهاء والمحدثين، وهم مراده بـ(القوم)، احتجوا بقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ سورة النحل: الآية (43)، فأوجب السؤال على مَن لم يعلم، وذلك تقليد للعالِم، وبقوله تعالى: ﴿ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ سورة التوبة: الآية (122)، فأوجب عليهم الحذر عند إنذار علمائهم، ولولا وجوب التقليد لمَا وجب ذلك، وبقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ سورة النساء: الآية (59)، سواء حملناهم على العلماء أو الأمراء، فهو إيجاب للتقليد.

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ سورة التغابن: الآية (16)، ومن الاستطاعة تركُ التقليد، ولأن العامي متمكن من كثير من وجوه النظر، فوجب ألا يجوز له تركها قياساً على المجتهد.

والجواب عن الأول: أن الخطأ متعين، وبلوغ الصواب متعسّر، بل متعذر في حق العوام إذا انفردوا بمعرفة الأحكام؛ لأنهم لا يعرفون الناسخ والمنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيراً مما تتوقف عليه دلالة الألفاظ ولا يضبطونه، ولا تحل لهم محاولته؛ لفرط الغرر فيه، فهم لا يستطيعون الوصول إليه، وهو الجواب عن الثاني أيضاً.

وقد توسط الجبائي من المعتزلة فقال: إن شعائر الإسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب الاجتهاد، فلا حاجة إلى التقليد فيها؛ كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك، وأما الأمور الخفية من المجتهَد فيه فيتعين التقليد فيها لغموضها.

وجوابه: أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد فيها بالضرورة، ولا نزاع في ذلك؛ لأن تحصيل الحاصل محال، لا سيما والتقليد إنما يفيد الظن، وهو دون الضرورة بكثير، وإن لم تنتهِ إلى حد الضرورة تعين التقليد؛ للحاجة في النظر إلى

الأشياء المفقودة في العاميّ.

تتمات

الأولى: احترزنا بقولنا: (ليس فيه أهلية الاجتهاد المطلق) عمن فيه أهليته، فإنه يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الأكثر كيف كان، واختاره الآمِدي وابن الحاجب والسبكي؛ لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد، ومحل تقليد من ليس فيه أهلية الاجتهاد المطلق إذا لم يجتهد ويظن الحكم، وإلا حرُم عليه التقليد فيه أيضاً.

الثانية: يقلد الأفضل ولو ميتاً، وفي جواز تقليد غيره أقوال: ثالثها وهو المختار: يقلد المفضول مَن يعتقده فاضلاً أو مساوياً، بخلاف من اعتقده مفضولاً في نفس الأمر فيمتنع، فعلى الثالث: أهل كل مذهب عليهم اعتقاد أفضلية إمامهم الذي قلدوه، وذلك يستلزم أن غيره مفضول عندهم بالنسبة إليه، وحينئذ: فلا يجب البحث عن دليل يؤديه إليه؛ لكفاية الاعتقاد في ذلك.

الثالثة: لو التزم مَن ليس فيه أهلية الاجتهاد مذهباً معيناً، فقيل: يمتنع عليه الخروج عنه لالتزامه إياه، وقيل: له أن يخرج عنه، والتزام ما لا يلزم لا يلزم، وقيل: إن عمل عليه لزمه، وإلا فلا، وما أقرب هذا من الصواب! وبه جزم بعض المحققين والقرافي في «الإحكام».

الرابعة: يمتنع تتبع الرُّخص في التقليد ولو قلنا بجواز الانتقال في المذاهب، والحقُّ فِسق فاعله وِفاقاً لأبي إسحاق المروزي، وخلافاً لابن أبي هريرة، وعِبارة «شرح التنقيح» للقرافي: قال الزناتي: يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط:

الأول: ألا يجمع بين المذهبين مثلاً على صفة تخالف الإجماع؛ كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود، فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد.

الثاني: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل ولو بوصول خبره إليه، ولا يقلده زمناً في عَمايةٍ.

الثالث: ألا يتتبع رخص المذاهب.

ثم نقل عن غيره جواز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه قضاء القاضي دون ما ينقض فيه، وهو أربعة مواضع: ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فإن أراد الزناتي بالرخص هذه الأربعة فهو حسن، وإن أراد بها

ما فيه سهولة على المكلف كيف كان لزمه أن يكون مَن قلد مالكاً في المياه والأرواث وترك الألفاظ في العقود مخالفاً لتقوى الله، وليس كذلك. انتهت.

وقوله في «الإحكام»: المشهور من مذهب مالك امتناع التقليد، لا معوَّل عليه.

الخامسة: (المذهب) لغة: مصدر ميمي أو اسم مكان الذهاب، وفي الاصطلاح: مصدر بمعنى اسم المفعول مراداً منه المذهوب إليه من الأحكام معتمَدةً كانت أو لا، ولا يصح حملُه اصطلاحاً على المكان وإن كان أصلَ إطلاقه الحقيقي إلا بتعسُّف؛ لأن الأحكام مذهوب إليها لا فيها، وربما أُطلق عند أرباب المذاهب على ما به الفتوى إطلاقاً له على جزئه الأهم، فيقال: مذهب مالك مثلاً كذا؛ أي: مشهوره أو المفتى به منه على حد قوله عليه الصلاة والسلام: «الحج عرفة»[1].

السادسة: قال القرافي في «الإحكام»: السؤال السابع والثلاثون: ما معنى مذهب مالك الذي نقلده فيه ومذهب غيره من العلماء؟

فإن قلتم: هو ما يقوله من الحق.. أشكل ذلك بقولنا: الواحد نصف الاثنين وسائر الحسابيات والعقليات مما لا تقليد فيه.

وإن قلتم: هو ما يقوله من الحق في الشرعيات مما طلبه صاحب الشرع.. بطل ذلك بأصول الدين وأصول الفقه؛ فإنها أمور طلبها صاحب الشرع ولا يجوز التقليد فيها لمالك ولا لغيره.

وإن قلتم: مذهب مالك وغيره من العلماء الذين يقلَّدون فيه هو الفروع الشرعية.. قلت: إن أردتم جميع الفروع بطل ذلك بالفروع المعلومة من الدين بالضرورة؛ كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وتحريم الكذب والربا والسرقة ونحوها، فإنها يبطل التقليد فيها لكونها ضرورية، والمعلوم من الدين بالضرورة يستحيل فيه التقليد؛ لاستواء العامة والخاصة فيه وهي من الفروع، وإن أردتم بعض الفروع فما ضابطه؟

ثم وإن بيّنتم ضابطه لا يتم لكم المقصود؛ لأن الحد حينئذ لا يكون جامعاً؛ فإنه يخرج عما يقلدونهم فيه من أسباب الأحكام وشروطها، فإن أسبابَ الأحكام وشروطَها غيرُها، وأنتم إنما تقلدونهم في الأحكام وهي غير الشروط والأسباب، ولذلك قال

(1) أخرجه الترمذي (889) وابن ماجه (3015).

العلماء: الأحكام من خطاب التكليف، والأسباب والشروط من خطاب الوضع، فهما بابان متباينان، ولأجل هذه الأسئلة لا يكاد فقيه من ضَعَفة الفقهاء يسأل عن حقيقة مذهب إمامه الذي يقلده فيه فيعرفه على التحقيق، وهذا عام في جميع المذاهب التي يقلد فيها الأئمة.

وجوابه: أن ضابط المذاهب التي يقلد فيها الأئمة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، وأسبابها، وشروطها، وموانعها، والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع.

قال: فقولنا: (الأحكام الشرعية) احتراز عن العقلية؛ كالحسابية والهندسية[1] وغيرها، وقولنا: (الفروعية) احتراز عن أصول الدين وأصول الفقه، فإن الشرع طلب منا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة، لكنها أصولية ولا تقليدَ فيها.

فأفرزنا بقولنا: (الفروعية) الأحكام الشرعية الأصولية، وهي: أصول الدين وأصول الفقه المطلوبَين شرعاً، وأفرزنا بقولنا: (الاجتهادية) الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة.

وقولنا: (وأسبابها) نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف سبب الضمان ونحو ذلك من المتفق عليه، ومن المختلف فيه: الرضعة الواحدة سبب للتحريم عند مالك دون الشافعي، وضم غير الربوي إليه في نحو مسألة (مد عجوة ودرهم) سبب للفساد عند مالك والشافعي خلافاً لأبي حنيفة، وحلول النجاسة فيما دون القلتين مع عدم التغيير سبب للتنجيس عند الشافعي وأبي حنيفة دون مالك، إلى غير ذلك، والشروط نحو: الحول في الزكاة والطهارة في الصلاة من المجمع عليه، والولي والشهود في النكاح من المختلَف فيه، والموانع كالحيض يمنع الصلاة والصوم، والجنون والإغماء يمنع التكليف من المجمع عليه، والنجاسة تمنع الصلاة من المختلَف فيه، وكذلك منع الدين الزكاةَ.

وقولنا: (والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع) نريد به ما تعتمد عليه الحُكام من البينات والأقارير ونحو ذلك، وهي أيضاً نوعان:

---

(1) في (ب): والحسية.

النوع الأول: حِجاج مجمع عليها؛ نحو الشاهدين في الأموال والأربعة في الزنا، والإقرار في جميع ذلك إذا صدر من أهله في محله ولم يأتِ بعده رجوع عن الإقرار.

والنوع الثاني: حِجاج مختلف فيها؛ نحو الشاهد واليمين وشهادة الصبيان في القتل والجراح، والإقرار إذا تعقبه رجوع، وشهادة النساء إذا اقْتُصر منهن على اثنتين فيما يختص بهن الاطلاع عليه؛ كعيوب الفُروج والاستهلال ونحو ذلك، وإثبات القصاص بالقَسامة فإن الشافعي يمنعه، ونحو ذلك، فهذه الحِجاج يثبت بها عند الحكام الأسباب نحو القتل، والشروط نحو الكفاءة، وعدم الموانع نحو الخلو عن الأزواج ونحوه، ونحن كما نقلد العلماء في الأحكام وأسبابها وشروطها وموانعها فكذلك نقلدهم في الحِجاج المثبتة لذلك كما تقدم.

فهذه الخمسة هي التي يقع التقليد فيها من العوام للعلماء لا سادس لها عملاً بالاستقراء، فمن سئل عما يقلد فيه العلماء فليذكر هذه الخمسة على هذا الوجه يكن مجيباً بالضابط الجامع المانع، وما عدا ذلك يكون الجواب فيه مُختلاً بعدم الجمع أو بعدم المنع. اهـ

قلت: وكلامه مبني على أنه لا يجوز[1] التقليد في العقائد، وقد عرفت ما فيه.

ثم قال:

تنبيه: ينبغي أن يقال: إن الأحكام المجمع عليها التي لا تختص بمذهب؛ نحو جواز القرض ووجوب الزكاة والصوم ونحو ذلك مذهبُ إجماع من الأمة المحمدية، ولا يقال في شيء منها: إنه مذهب الشافعي ولا مالك ولا غيرهما، بل لا يضاف إلى كل واحد منهم إلا ما يختص به وحدَه أو ما يشاركه فيه البعض دون البعض، فإن السمع يمجُّ قولَك: مذهب مالك وجوبُ الصلاة، وينفر عنه الطبع، وعلى هذا: فيُزاد في الضابط السابق هذا القيد، فمذهب مالك مثلاً ما اختص به من الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، وما اختص به من أسباب تلك الأحكام وشروطها وموانعها والحِجاج المثبتة لها، وهذا هو اللائق الذي يفهم في عرف الاستعمال.

ثم قال: معنى التقليد في الأسباب والشروط والموانع: التقليدُ في كونها أسباباً وشروطاً وموانع، لا في وقوعها، فيقلد مالكاً مثلاً في أن اللواط يوجب الرجم، ولا

---

(1) في (ب): لا يصح.

يقلد في أنه لاط، والأخذ بقوله: (إن ماعزاً زنى) من باب الرواية، والله أعلم.

السابعة: إن كان المراد بـ(سائر الأئمة) جميعهم، أو المراد مَن ثبتت إمامته.. فقوله: (حَبر منهم) صحيح، وقوله: (كذا حكى القوم) بمجرد التشبيه على الحكم أنه منصوص عليه، وإن كان المراد به باقي الأربعة كان قوله: (كذا حكى) للتبري؛ لأن بعض المحققين قال: المعتمد: أنه يجوز تقليد كل من الأئمة الأربعة، وكذا مَن عداهم ممن حُفظ مذهبه في تلك المسألة ودُوِّن حتى عُرفت شروطه وسائر معتبراته، فالإجماع الذي نقله غير واحد كابن الصلاح وإمام الحرمين والقرافي على منع تقليد الصحابة يحمل على ما فُقد منه شرط من ذلك. اهـ

مبحث

في وجوب الإيمان بكرامات الأولياء

ص: (وأثبتن للأوليا الكرامة، ومن نفاها فانبذن كلامه).

(ش) يعني: أنه يجب عليك أيها المكلف أن تعتقد حقيقة كرامات الأولياء، بمعنى جوازها ووقوعها كما هو الحق عند جمهور أهل السنة، جمع (كرامة) وهي: أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مقدمة لها، يظهر على يد عبدٍ ظاهرِ الصلاح ملتزمٍ لمتابعة نبي كُلِّف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أو لم يعلم.

- فامتازت بعدم الاقتران المذكور عن المعجزة.
- وبنفي مقدمتها عن الإرهاص.
- وبظهور الصلاح عما يسمى معونةً كما يظهر على يد بعض عوام المسلمين تخليصاً لهم من المِحن والمكاره.
- وبالتزام متابعة نبي...إلخ عن الخوارق المؤكِّدة لكذب الكذابين، وتسمى إهانةً؛ كبَصق مسيلمة في بئر عذبة الماء ليزداد ماؤها حلاوةً، فصار مِلحاً أُجاجاً.
- وبالمصحوبية بصحيح الاعتقاد...إلخ عن الاستدراج.
- كما خرج السحر من جهات عِدّةٍ.

ومنه علم أن الخوارق سبعة أقسام، محتجين على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن في نفسه، وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لإيجاده،

ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه: أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وعلى الوقوع بأمرين:

أحدهما: ما جاء في الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى دون زوج مع كفالة زكريا لها عليه الصلاة والسلام، وكان لا يدخل عليها غيره، وإذا خرج من عندها أغلق عليها سبعة أبواب، وكان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهةَ الشتاء في الصيف، ومن قصة أصحاب الكهف ولبثهم في كهفهم سنين بلا طعام ولا شراب، ومن قصة آصف بن برخياء وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد طرف سليمان إليه صلى الله عليه وسلم.

والثاني: ما تواتر معناه والقدرُ المشترك منه وإن كانت تفاصيله آحاداً؛ من كرامات الصحابة والتابعين ومَن بعدهم إلى وقتنا هذا مما ملأ الآفاق وضاقت عنه الدفاتر والأوراق.

وقوله: (ومن نفاها فانبذن كلامه) إشارة إلى رد مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ وأبي عبد الله الحَليمي منّا حيث قالوا بعدم جوازها متمسّكين بما عُمدته: أنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره؛ إذ الفارق إنما هو المعجزة، وبأنها لو ظهرت لكثُرت كثرةَ الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرضُ كونها كذلك، هذا خُلف، وبأنها لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة؛ لجواز أن يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق، وبأن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق يُخل بعظيم قدر الأنبياء ووقعهم في النفوس.

وإنما نبذنا كلامَهم هذا؛ لضَعف هذه التمسُّكات، فقد أُجيب عن أولها بالفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدي في المعجزة دونَها، وعن ثانيها بالمنع؛ إذ غايته استمرار نقض العادات، وذلك لا يوجب كونه عادة، وعن ثالثها بأن ظهورها عند مقارنة الدعوى يفيد تصديق النبي قطعاً ويحصل معها به العلم الضروري الذي لا يقدح فيه ذلك الاحتمال، وعن رابعها بالمنع، بل ذلك مما يزيد في جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت أممهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بهم والتديُّن بعقائد شريعتهم والاستقامة على طريقهم، أماتنا الله على سُنتهم ومحبتهم[1].

---

(1) انظر «شرح المقاصد» (2/204).

مهمات

من هو الولي؟

الأولى: (الوليُّ) عرفاً: هو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان، المواظب على الطاعات، المجتنِب للمعاصي، المعرِض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة، (فعيل) بمعنى (مفعول)؛ لأن الله سبحانه تولى أمره فلم يكِله إلى نفسه ولا غيرِه لحظةً، بل تولى رعايته، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ سورة الأعراف: الآية (196)، أو بمعنى (فاعل) لأنه يتولى عبادة الله وطاعتَه على الدوام والتوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا المعنيين واجب تحقُّقه حتى يكون الولي عندنا وليّاً في نفس الأمر بحيث يتحقق قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء بجميع ما أمر به، ويتحقق دوام حفظ الله تعالى إياه في السراء والضراء. قاله القشيري[1]. ونحوه قول ابن دهاق[2] في «شرح الإرشاد»:

شروط الولي

للولي أربعة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بأصول الدين؛ حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين النبي والمتنبئ.

الثاني: أن يكون عالماً بأحكام الشريعة نقلاً وفهماً؛ ليكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية كما اكتفى عن ذلك في أصول التوحيد، فلو أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام من أولها إلى آخرها، فإنه لا يفهم من قولنا: (ولي الله) إلا الناصر لدين الله تعالى، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علماً بدين الله تعالى وقواعده وأصوله وفروعه.

الثالث: أن يتخلق بالخُلُق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل، فأما ما يدل عليه الشرع فالورع عن المحرمات وامتثال جميع المأمورات، وأما ما يدل عليه العقل فهو ما يثمره العلم بأصول الدين، وهو أنه إذا علم حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه

---

(1) الرسالة القشيرية (ص292).

(2) أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الأوسي المالكي المعروف بابن المرأة، توفي سنة (616هـ) من مؤلفاته: «إجماع الفقهاء». هدية العارفين (5/1).

بشيء منه خوفاً منه ولا طمعاً فيه؛ لعلمه بأنه في قبضة الله سبحانه، وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في سائر أعماله؛ إذ الربوبية لا تحتمل الشِّركة في شيء، وإذا علم أن القَدَر سابق بما هو كائن لم يخَفْ فوت شيء مما قُدِّر، ولم يرجُ نيل شيء مما لم يقدَّر، وهذا هو المعبر عنه بالرضى بالقدر، وبسبب تحقق ذلك يلتزم الرفق بالخلق والصفح عنهم عند أذيتهم له؛ لعلمه أنهم لا يستطيعون لأنفسهم فضلاً عن غيرهم دفعَ ضر ولا جَلب نفع.

الرابع: أن يلازمه الخوف أبداً سَرمداً، ولا يجد لطمأنينة النفس سبيلاً، فإنه لا يحيط علماً بأنه من فريق السعادة في الأزل أو من فريق الشقاوة، ثم ينظر إلى أسباب الشقاوة وأماراتها فيجدها منحصرة في المخالفات، فهو يخاف الوقوع فيها ويتجنبها، وهذا هو المعبر عنه بالورع، وما حصل له من الموافقة فهو يخاف زوالها بأضدادها، حتى يخاف أن يُبدَّلَ علمه وفهمُه إلى الشك والجهل، وكذا يخاف أن يطالبه ربُّه بالقيام بشكره فيما أنعم به عليه فلا يطيق ذلك، وكذا يخاف أن تخدعه نفسه، فيحصل في عمله ما يفسده ويحبطه من الرياء والسمعة، وكذا يخاف من توجه الحقوق عليه للآدميين، فتنتقل أعماله إلى صحائفهم، وهذه أحوالهم مع الله، والله يرزق من يشاء بغير حساب. اهـ

وتأمّل قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ سورة يونس: الآيات (62 - 63 - 64)، تجد ما قالوه مطابقاً له، والله أعلم.

الثانية: يجوز في الكرامات أن تقع بسائر وجوه خوارق العادات على اختلاف أنواعها ولو كقلب العصا حية، وكوجود ولد من غير أب إلا بمثل القرآن مما خرج من المعجزات إلى باب الاختصاص، قال السعد والنووي: خلافاً لمن ادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، قال النووي: وهو غلط من قائله وإنكار للحس، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان. اهـ[1]

الثالثة: الولاية غير مكتسبة كما قاله بعض المتأخرين ونبهنا عليه فيما مرَّ.

---

(1) شرح مسلم (108/16).

الرابعة: لا يصل الولي ما دام عاقلاً بالغاً قادراً إلى مرتبة سقوط التكليف عنه بالأوامر والنواهي؛ لعموم الخطابات الواردة بالتكليف وإجماع المجتهدين على ذلك خلافاً لبعض الإباحيين كما بسطناه فيما مرَّ.

الخامسة: الأولياء محفوظون، بمعنى أنهم كلما أذنبوا وفَّقهم الله للتوبة، لا معصومون، فلا يمتنع وقوع الذنب منهم، ولذلك لا يأمنون مكر الله سبحانه، فهم يرجون رحمته ويخافون عذابه، جعلنا الله منهم بفضله ورحمته.

القسم الثالث

السمعيات

مبحث

في بيان أن الدعاء نافع

ص: (وعندنا أن الدعاء ينفع كما من القرآن وعداً يسمع).

(ش) يعني: أن مذهب أهل السنة أن الدعاء مطلوب شرعاً، وأنه ينفع الأحياء والأموات، فيقضي الله سبحانه به الحاجات، ويدفع به البليات، ويكشف المُلمات، ويُعظم العطيات، ويرفع الدرجات؛ لما سبق به من العلم والإرادة الأزليين من توقف ذلك عليه في الأزل.

وخالف في ذلك المعتزلة محتجِّين على أن الدعاء لا ينفع: بأن ما دُعي به إما أن يكون مما قدره الله وقضاه أو لا، والأول تخلُّفه محال، والثاني غير حالٍّ بالعبد، فانتفت فائدته فصار عبثاً.

ورُدَّ بأن القضاء المعلق جائز أن يكون رفعه معلقاً على الدعاء، وكذلك نزوله، والمبرم لسنا نعلم خصوص ما انبرم به، وبتقدير المصادفة فالإتيان بالدعاء عبادة وإن لم تنكشف به نِقمة ولم تنزل به نعمة، والمدعي ترتب نفعٍ عليه عاجلاً أو أجلاً يخرجه عن العبثية.

وقوله: (كما من القرآن وعداً يسمع) الكاف فيه تعليلية، و(وعداً) حال، و(يُسمع) صلة (ما) المتصلة بالكاف، و(من القرآن) متعلق به؛ أي: جزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء؛ لأن الله وعد به في القرآن حالَ كون ذلك الموعود به يُسمع من تلاوة القرآن، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ سورة غافر: الآية (60)، ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ سورة البقرة: الآية (186)، ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ ﴾ سورة الأنبياء: الآية (88)، وقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه في مواطن كثيرة؛ كيوم بدر، وعلى قريش، وعلى قاتلي أهل بئر معونة، وعلى المستهزئين، وأجمع عليه السلف والخلف، وذُكر القرآن لتواتره لا لقَصر الدلالة عليه.

تتمات

الأولى: عرّف بعضهم الدعاء بأنه رفع الحاجات إلى رافع الدرجات. وبعضُهم

بأنه إظهار العجز والمسكنة بلسان التضرع. وقال السعد: إنه الطلب على سبيل التضرع. والأمر فيه سهل؛ إذ هو بديهي، وكل ذلك من باب التعريف اللفظي.

الثانية: ليست الإجابة عندهم إلا ما في قوله صلى الله عليه وسلم: «ما من داعٍ يدعو إلا كان بين ثلاث: إما أن يستجاب له، وإما أن يُدخر له، وإما أن يكفّر عنه من ذنبه»[1] كما نبه عليه القرطبي، وبسطناه بالأصل.

الثالثة: أفتى العز بن عبد السلام بأن من قال: لا حاجةَ بنا إلى الدعاء، بناءً على أن ما سبق به القضاء والقدر كائن، فقد كذب وعصى، ويلزمه ألا يأكل إذا جاع وألا يشرب إذا عطش بناءً على ذلك، ولا يقوله مسلم ولا عاقل.

الرابعة: مذهب جمهور علماء الكلام أن الكافر لا يستجاب له؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾ سورة الرعد: الآية (14)، وقيل: يستجاب له، وكلام الفقهاء في باب الاستسقاء يرشِّحه[2].

الخامسة: يجوز الدعاء بما عُلمت السلامة منه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم»[3] لأن الدعاء في نفسه عبادة.

السادسة: الدعاء أفضل من السكون تحت القضاء والقدر، لكن بحسب القوابل والبواعث، وتحريره بالأصل عن القشيري[4].

---

(1) أخرجه مالك في «الموطأ» (504)، وعبد الرزاق في «المصنف» (19650)، والبيهقي في «الدعوات الكبير» (2/90) .

(2) قال في « البحر الرائق » (5/ 251): وفي « فتاوى قاضي خان »: يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر ولم يرجّح، وذكر الولوالجي أن الفتوى على أنه يجوز، لأن دعاء الكافر قد يستجاب في الشدة؛ لقوله تعالى: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين﴾ [العنكبوت: 65] ولقوله تعالى: ﴿قال أنظرني إلى يوم يبعثون﴾ [الأعراف: 14] ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى. اهـ

(3) أخرجه البخاري (798) ومسلم (589).

(4) الرسالة القشيرية (ص297). قال: واختلف الناس في أن الدعاء أفضل أم السكوت والرضا؟

فمنهم من قال: الدعاء في نفسه عبادة؛ لحديث: « الدعاء مُخُّ العبادة » والإتيان بما هو عبادة أولى من تركه.

وطائفة قالوا: السكوت والخمول تحت جريان الحكم أتم، والرضا بما سبق من اختيار الحق أولى.

وقال قوم: يجب أن يكون العبد صاحب دعاء بلسانه وصاحب رضا بقلبه.

والأَوْلى: إن الأوقات مختلفة؛ ففي بعض الأحوال الدعاء أفضل من السكوت، وهو الأدب، وفي
=

السابعة: حكم الدعاء الاستحباب، وقد يعرِض ما يوجبه أو يحرِّمه أو يصيّره مكروهاً، وبالأصل هنا العجب العجاب.

الثامنة: قال القرطبي: لإجابة الدعاء شروط في الداعي، وهي: أن يعلم أنه لا يقدر على تحصيل مطلوبه منه إلا الله.

وأن يدعو بنية صالحة صادقة وحضور قلب.

وأن يجتنب أكل الحرام.

وألا يملَّ من الدعاء فيتركه ويقول: دعوت ودعوت فلم يستجب لي.

وشروط في المدعو به، وهي: أن يكون من الأمور الجائزة، فلا يدعو بما فيه إثم ولا قطيعة رحم ولا إضاعة حقوق المسلمين[1].

وفي الأصل زيادات كثيرة في الشروط، والله أعلم.

مبحث

في وجوب الإيمان بالملائكة

ص: (بكل عبد حافظون وكِلوا، وكاتبون خيرة لن يهملوا من أمره شيئاً فعل ولو ذهِل حتى الأنين في المرض كما نقل، فحاسب النفس وقل الاملا، فرب من جد لأمر وصلا).

(ش) يعني: أن مما يجب اعتقاده: أن لله تعالى ملائكة يكتبون أفعال العباد من خير أو شر وغيرهما، قولاً كانت أو عملاً أو اعتقاداً، همّاً كانت أو عزماً أو تقريراً، اختارهم الله سبحانه لذلك، فهم لا يهملون من شأنهم شيئاً فعلوه قصداً وتعمداً أو ذهولاً ونسياناً، صدر منهم في الصحة أو في المرض كما رواه علماء النقل والرواية، فقد قال الإمام مالك بن أنس: يكتبون على العبد كل شيء حتى أنينه في مرضه؛ محتجّاً بإفادة الآية العموم بطريق وقوع النكرة فيها في سياق النفي، وهي قوله تعالى: ﴿ مَّا

بعض الأحوال السكوت أفضل من الدعاء، وهو الأدب؛ لأن علم الوقت يحصل في الوقت فإذا وجد بقلبه إشارة إلى الدعاء فالدعاءُ له أولى، وإذا وجد إشارة إلى السكوت فالسكوتُ له أولى. انتهى كلام القشيري - رحمه الله - بلفظه.

(1) تفسير القرطبي (2/ 311).

﴿يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ سورة ق: الآية (18).

وحينئذ يدخل في العبد الكافرَ؛ لأنه تُضبط أنفاسه وأعماله له وعليه، ولفظ النووي: الصواب الذي عليه المحققون، بل نقل فيه بعضُهم الإجماع: أن الكافر إذا فعل أفعالاً جميلة كالصدقة وصلة الرحم ثم أسلم ومات على الإسلام أن ثواب ذلك يكتب له، وأما دعوى أنه مخالف للقواعد فغير مسلَّمة. اهـ

قلت: وضابط ذلك كما قاله بعضهم: الطاعات التي لا تتوقف على نية، وقد سلمه ابن حجر وابنا المنير وبطال المالكيان أيضاً، وممن نص على أن على للكافر حَفَظةً يوسف بن عمر، قال بعضهم: هو الذي لا يصح غيره، وهو الجاري على القول بتكليفهم بفروع الشريعة.

والصحيح: كَتْب حسنات الصبي وإن كان المجنون لا حفظةَ عليه؛ لأن حاله ليست متوجهة للتكليف بخلاف الصبي، ولذا لم يذكر فيه التكليف في النظم وإنما ورد على تركه المجنون.

والصحيح: كَتْبهم الصغائر المغفورة باجتناب الكبائر والاستغفار، وكذلك الحسنات المعزوم عليها إذا تُركت لمانع من إيقاعها كالحسنة المبدلة من السيئة المرجوع عنها لخوف الله تعالى.

واعلم أن إطلاق (العبد) شامل للجن والملائكة، وقد تردد في الجن والملائكة الجزولي أعليهم حفظةٌ أم لا؟ ثم جزم بأن على الجن حفظةً، واستبعد القول بذلك في الملائكة، ولم أقف عليه في الجن لغيره، وهذه المباحث نقلية الأطراف، ومفارقتها للمكلف عند الجماع ودخول الخلاء لا يمنع من كَتْبهما ما يصدر عنه في تلك الحالة كالاعتقاد القلبي؛ لجَعْلِ اللهِ لهما أمارة على ذلك.

قيل: وأحد الكاتبين، وهو كاتب الحسنات، على عاتقه الأيمن أمين على كاتب السيئات على عاتقه الأيسر، فلا يمكِّنُه من كَتْبها إلا بعد مضي ست ساعات من غير توبة من المكلف أو استغفار أو فعل مكفِّر لها مع مبادرته لكَتْب الحسنات فوراً.

وفي بعض الآثار: أن كَتْب المباحات على القول به لكاتب السيئات، والظاهر كما قاله بعضهم: أنهما ملكان بالشخص لا بالنوع لكل عبد يلزمانه إلى مماته، فيقومان على قبره يسبحان ويهلِّلان ويكبران، ويكتب ثوابُه للميت إلى يوم القيامة إن كان مؤمناً، ويلعنانه إلى يوم القيامة إن كان كافراً كما في الحديث، وفي بعض الآثار: أن بعض

خيرات يكتبها غير هذين الملكين كما بيناه بالأصل.

تنبيه

عطف الكاتبين على الحافظين المتبادر منه التغاير، فقد ذكر بعضهم أن (المعقبات) في قوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ ﴾ سورة الرعد: الآية (11)، غير الكاتبين بلا خلاف. وعن عثمان رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم: كم ملك على الإنسان؟ فذكر عشرين ملكاً. قاله المهدوي في «الفيصل».

وذكر الأُبي أنه يُحفظ لابن عطية: أن كل آدمي يوكل به من حين وقوعه نطفةً في الرحم إلى موته أربع مئة ملك. اهـ وعليه: ففي النظم مسألتان.

ثم ظاهر الآثار: أن الكَتب حقيقي، وعلم الآلة مفوَّض إلى الله سبحانه وتعالى.

مبحث

في محاسبة النفس وتقليل الأمل

وقوله: (فحاسب النفس...إلخ) مفرَّع على قوله: (لن يهملوا من أمره شيئاً) أي: وإذا كان أمر العبد مضبوطاً عليه حتى أنفاسه وضرورياته ومباحاته.. فحاسب نفسك لتُريح الملائكة من التعب وتخفف عليك من الرَّهَب، فعدد على نفسك كل صباح جميع ما عملته ليلاً وكلَّ مساء جميعَ ما عملته نهاراً، ثم كل جمعة كذلك، ثم كل شهر كذلك، ثم كل عام كذلك، ثم دُم مدةَ حياتك على ذلك، فما وجدت في ذلك كلِّه من حسنة حمدتَ الله عليها، ومن سيئة استغفرتَ الله لها وتبتَ منها، وأقرب منه إلى السلامة أن تحاسبها على كل فعل قبل الإقدام عليه؛ حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه، فما كان خيراً فعلته، وما كان غير ذلك أمسكتَ عنه، فمن حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة.

وقوله: (وقِلِّ الامَلا) بدَرْج الهمزة عطفٌ على (حاسب).

والأمل: رجاء ما تحبه النفس؛ كطول عمر وزيادة غِنىً، ففي تطويله الكسل عن الطاعة والتسويف بالتوبة والرغبة في الدنيا والنسيان للآخرة والقسوة في القلب، قال تعالى: ﴿ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡ ﴾ سورة الحديد: الآية (16)، وقد أخرج ابن أبي

شيبة عن علي موقوفاً ومرفوعاً: «إن أخوف ما أخاف عليكم اتباع الهوى وطول الأمل؛ فأما اتباع الهوى فيصد عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخرة»[1]، وفي بعض طرق الحديث: «فاتباع الهوى يصرف قلوبكم عن الحق، وطول الأمل يصرف هِمَمكم إلى الدنيا»، ومن كلام بعضهم: من قصُر أمله قلَّ همُّه وتنوّر قلبه ورضي بالقليل.

تنبيهات

الفرق بين الأمل والتمني:

الأول: الفرق بين الأمل والتمني: أن الأمل طلبُ ما تقدم له سبب، والتمني طلبُ ما لم يتقدم له سبب، وقيل: لا ينفك الإنسان من أمل، فإن فاته ما أمَّله عوَّل على التمني، ويقال: الأمل إرادةُ الشخص تحصيل شيء ممكن حصولُه، فإذا فاته تمناه، والله أعلم.

الثاني: في أمره بتقليله إشارة إلى تعذر مفارقته بالمرة، ففي الحديث: «لا يزال قلب الكبير شاباً في حب اثنتين: حب الدنيا وطول الأمل»[2].

وفي الأمل سر لطيف؛ لأنه لولا الأمل ما تهنّأ أحد بعيش ولا طابت نفسه أن تشرع في عمل من أعمال الدنيا، وإنما المذموم منه الاسترسال فيه وعدم الاستعداد للآخرة، فمن سلم من ذلك لم يكلَّف بإزالته، والله أعلم.

وقوله: (فرُبَّ...إلخ) كالعلة لمَا قبلَه باعتبار ما تضمنه من وصوله بذلك إلى مطلوبه وبلوغ مرغوبه.

بين الخوف والرجاء:

الثالث: الأفضل عند الجمهور تقديم الخوف في الصحة والرجاءِ في المرض، وصحح بعضهم ترجيحَ تقديم الرجاء مطلقاً؛ لاحتمال طروق الموت في كل نَفَس وهجومه في كل لحظة، وإنما يحمد مقام الخوف إذا لم يؤدِّ إلى يأس وقُنوط من رحمة الله سبحانه، وإلا كان مذموماً، وربما كان كفراً.

الرابع: قوله: (حافظون) نائب فعل مقدر يفسِّره المذكور؛ أي: وكِّل حافظون وكِّلوا بكل عبد، والجار والمجرور متعلق بأحد الفعلين، لكنه بالمقدَّر أظهر، وجمع

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في « الزهد » (223/2) . وانظر فتح الباري (11/ 236).

(2) أخرجه البخاري (6057).

الحَفَظَة لمقابلتها لـ (كل) الذي هو جمعٌ في المعنى انقساماً للآحاد على الآحاد، وفيه نظر! والأَولى أنه من إطلاق الجمع على الاثنين كما هو لغة معروفة، أو راعى مجموع الحَفَظة والكَتَبة، وهذا يؤيد الاحتمال الثاني.

مبحث

في وجوب الإيمان بالموت

ص: (وواجب إيماننا بالموت، ويقبض الروح رسول الموت).

(ش) يعني: أن الموت حق يجب شرعاً على كل مكلف الإيمانُ بخلق الله تعالى الموت وابتلائه به كل ذي روح؛ لأنه من مجوَّزات العقول التي ورد الشرع بها، فوجب اعتقادها، قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ سورة الملك: الآية (2).

بيان حقيقة الموت:

ومذهب الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى: أن الموت كيفية وجودية تضادُّ الحياةَ، فلا يَعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيه.

ومذهب الإسفرايني والزمخشري ونحوُه في «شرح المقاصد» وعزاه في «شرح العقائد» للأكثرين وبعضُ محشِّيه للمحققين: أنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل، فيكون عدم مِلكه للحياة كما في العمى الطارئ على البصر لا مطلق العمى، فلا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً.

تمسك الشيخ بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ سورة الملك: الآية (2)، والخلق هو الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود كما مرَّ، فيكون الموت وجودياً.

ورُدَّ بأن الخلق في الآية جاز أن يكون بمعنى التقدير، وهو أعم من الإيجاد؛ إذ العدم يقدَّر، ولو سلم كونه بمعنى الإيجاد جاز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه، أو يقدر المضاف، وذلك غير عزيز في الكلام.

قلت: والكل خلاف الظاهر، ولا ضرورة تدعو إليه، فيجب اجتنابه.

وتمسك أيضاً بأن الموت جائز، والجائز لا بد له من فاعل، والعدم لا يفعل فيلزم وجودُه.

ورُدَّ بأن الفاعل يريد العدم كما يريد الوجود، فالفاعل يعدم الحياة كما يعدم

العالم، مع أن عدم العالم ليس بوجودي.

وأوّلَ الأستاذُ الموتَ في الآية بالآخرة والحياةَ فيها بالدنيا مستنداً لما روي عن ابن عباس من تفسيرهما بذلك، والكل خلاف الظاهر، والنصوص يجب أن تُجرى على ظواهرها إلا لموجب، وتوقّف بعض العلماء على القول بأن الموت وجودي هل هو جوهر أو عَرَض؟ قلت: وصريح كلام الأشعري أنه عَرَض.

نعم؛ لا دليل على أحد الأمرين، وفي بعض الأحاديث: أنه معنىً خلقه الله في كفِّ ملك الموت. وفي بعضها: أن الله تعالى خلقه في صورة كبش، لا يمر بشيء يجد ريحَه إلا مات. وجُل عبارات العلماء أنه عرض يعقُب الحياة أو فساد بنية الحيوان، والأول غير مانع، والثاني رسم بالثمرة.

ولبعضهم: الموت ليس بعدم محض ولا فناء صِرف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقةٌ وحيلولة بينهما وتبدُّل حال بحال وانتقال من دار إلى دار، وهو من أعظم المصائب، وأعظم منه الغفلةُ عنه، والسلام[1].

وظواهر كلامهم تفيد الاتفاق على أن الحياة عرض وأنها وجودية، قال الزمخشري: وهي ما يصح بوجوده الإحساس[2]، وفي الحديث: «أن الله خلقها على صورة فرس، لا تمرُّ بشيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شيء إلا حيي، وأنها التي أخذ السامري من أثرها ما ألقاه على ما سبكه من حُلي القِبط على صورة العجل فحيي»[3].

وأصل التركيب: وإيماننا بالموت واجب.

بيان من يقبض الروح:

وقوله: (ويقبض الروح رسول الموت) كلام مستأنف مراد منه وجوب الإيمان بذلك، والألف واللام في (الروح) للعموم؛ أي: أن ملك الموت يقبض روح كل ذي روح منه ـ أي: من مقرِّها أو من يد أعوانه المعالجين لنزعها منه ـ براغيثَ كان أو بعوضاً، بشراً كان أو ملكاً أو جنّاً، كان شهيد برٍّ أو بحر. بل قيل: يقبض روح نفسه. وقيل: يقبضها الله. كما قيل: إنه يقبض أرواح شهداء البحر، وفي سنده جويبر وهو

(1) انظر « أحكام القرآن » لابن العربي (2/ 384)، و« تفسير القرطبي » (7/ 377).

(2) تفسير الكشاف (4/ 479).

(3) انظر «تفسير البغوي» (369/4).

ضعيف جداً، وفيه من طريق الضحاك انقطاع.

وسئل مالك رضي الله تعالى عنه: أيقبضُ أرواح البراغيث؟ فقال: ألها أنفُسٌ؟ فقيل: نعم، فقال: يقبضها[1].

والتعميم مذهب أهل السنة، وقالت المعتزلة: إنما يقبض أرواح الثقلين دون غيرهم، وقالت المبتدعة: إنما يقبض أرواح البهائم أعوانه ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ سورة السجدة: الآية (11)،﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ سورة الزمر: الآية (42)،﴿ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾ سورة الأنعام: الآية (61).

وطريق الجمع: أن إسناد ذلك له تعالى بطريق الخلق والإيجاد الحقيقي، وإلى ملك الموت لأنه المباشر له، وإلى الملائكة لأنهم أعوانه المعالجون لنزعها من العصب والعظم واللحم والعروق، ولا يخفى أن المراد أنه يقبضها بإذن الله تعالى، ففي الحديث: «لو أردت قبض روح بعوضة لم أستطع إلا بإذن الله»[2].

وفي النظم إفادةُ جوهريةِ الروح وإلا لم تقبض، ومذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية: أنها أجسام لطيفة متخلِّلة في البدن تذهب الحياة بذهابها، وعبارة بعض المحققين: هي جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر، وبهذا جزم النووي ونقل تصحيحَه عن أصحابهم، وجزم به ابن عرفة المالكي ونقل تصحيحه عن (أصحابنا)، وفي الحديث: «إذا قبض الروح تبعه البصر»[3] وفيه أيضاً: «الميت يتبع بصرُه نفَسَه»[4] ومنهما يؤخذ اتحاد الروح والنفس، وهو مذهب الجمهور، والنهي عن الخوض فيها محمله الإرشاد والكراهة كما سيأتي.

ومذهب جماعة من الصوفية والفلاسفة: أنها ليست بجسم ولا عَرَض، بل جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز، متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه.

---

(1) تفسير القرطبي (14/ 93).

(2) أخرجه الشيباني في الآحاد والمثاني (4/ 252) والطبراني في « الكبير » (4/230) وغيرهما.

(3) أخرجه مسلم (920).

(4) أخرجه مسلم (921).

مبحث

في بيان أن القتل لا يعجل الأجل

ص: (وميت بعمره من يقتل، وغير هذا باطل لا يقبل).

(ش) يعني: أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجلَ بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله سبحانه في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقِه من غير صنع ومدخليةٍ للقاتلِ فيه، لا مباشرة ولا توليداً، وأنه لو لم يُقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأنه لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدلَ القتل، بدليل أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وأنه إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك يستوفي أجلَه من غير تقدُّم عليه ولا تأخر عنه.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ سورة فاطر: الآية (11)، مصروف عن ظاهره إلى معنى: ولا ينقص من عمر معمر آخر، فالضمير لمطلق المعمَّر لا لذلك المعمَّر بعينه على حد قولهم: (عندي درهم ونصفه) أي: لا ينقص عمر شخص عن أعمار أضرابه ومَبالغ مُدَد أمثاله إلا بعلمه تعالى، وما جاء من أن بعض الطاعات تزيد في العمر كصلة الرحم إما أخبار آحاد فلا تعارض القواطع، أو الزيادة فيه بحسب الخير والبركة كما قيل: ذِكر الفتى عمرُه الباقي، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحفها، فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله تعالى مقيد، ثم يؤول إلى موجَب علم الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ سورة الرعد: الآية (39)، أو بالنظر لما في علمه تعالى؛ كأن يعلم أن هذا العبد لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة مثلاً، لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره ستين سنة مثلاً، فنَسِبَتْ هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها لَمَا كانت تلك الزيادة.

قلت: وعلى هذه الوجوه الدعاء بطول العمر والحياة والبقاء متَّجه جوازُه على معنى تمني أن يكون مما قدر الله له ذلك، فلا يمنعه إلا جاهل بمثل هذه المباحث.

تنبيه

عبر بالعُمُر دون الأجل لاستقامة الوزن، فاحتاج لتقدير المضاف كما عرفت، ولو عبر بالأجل كما هو المشهور لم يحتج إلى تقديره؛ لأن الأجل لغة: الوقتُ، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال: أجل الدين شهران أو آخر شهر كذا، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلهذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان عنده.

وقوله: (وغير هذا باطل...إلخ) استئناف بياني جاء به تصريحاً برد مذاهب المخالفين؛ فإن الكعبي من المعتزلة ذهب إلى أن المقتول ليس بميت؛ لأن القتل فعل العبد والموت فعل الله سبحانه - أي: مفعولُه وأثرُ صُنعه - يعني أن للمقتول أجلين: أحدهما القتل والآخر الموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، والكثير منهم ذهبوا إلى أن القاتل قد قطع على المقتول أجلَه، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد هو أجلُه الذي علم الله تعالى موتَه فيه لولا القتل، وبعضهم قال: هو مذهب جمهورهم، أو لمات البتة في ذلك الوقت كما ذهب إليه أبو الهذيل منهم.

تمسك الكعبي بقوله تعالى: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (144)، حيث جعل القتل قَسيماً للموت بناءً على أن المراد بالقتل المقتولية، وأنها نفس بطلان الحياة، وأن الموت خاصٌّ بما لا يكون على وجه القتل.

وتمسك الكثير: بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل ذماً ولا عقاباً، ولم يتوجه عليه قصاص ولا غُرم دية ولا قيمة ذبح شاة الغير؛ لأنه لم يقطع عليه أَجَلاً ولم يحدث بفعله أمراً لا مباشرةً ولا توليداً، وبأنه ربما يقتل في الملحمة والحرب ألوفٌ تقضي العادة بامتناع اتفاق موتهم في ذلك الوقت بآجالهم.

وتمسك أبو الهذيل: بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجلٍ قدّره الله تعالى ومغيّراً لأمر علمه، وهو محال.

والفلاسفة ذهبوا إلى: أن للحيوان أجلاً طبيعياً بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية تتعدد بتعدد أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات.

وبيانه: أن الجواهر التي غلبت عليها الأجزاء الرطبة رُكِّبت مع الحرارة الغريزية، فصارت لها بمنزلة الدُّهن للفَتيلة المشتعلة، فهي دائماً تعينها وتعين عليها في تلك الإعانة الحرارة المستفادة من خارج، وكلما انتقصت تلك الرطوبات تبعتها الحرارة

الغريزية في ذلك، حتى إذا أمعنت في الانتقاص وتم أمر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية كانطفاء السراج عند نفاد دُهنه، فحصل الموت الطبيعي، وهذا هو الأجل الطبيعي، وهو مختلف بحسب اختلاف الأمزجة، وهو في الإنسان في الأغلب تمام مئة وعشرين سنة، وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمِّد والحر المذوِّب وأنواع السموم وأصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة - إذ شرطها اعتدال المزاج - فيهلك بسببه، وهذا هو الأجل الاخترامي.

- وقد رد متمسَّك الأول بأن القتل قائم بالقاتل وحالٌ له لا للمقتول، وإنما حاله الموت وانزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقب القتل بطريق جري العادة وإرادة المقتولية المتولدة من قتل القاتل بالقتل وهي حال للمقتول؛ إذ هي بطلان الحياة، وتخصيص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ سورة آل عمران: الآية (144)، خلاف مذهبه من إنكار القضاء والقدر في أفعال العباد؛ إذ بطلان الحياة المتولد من قتل القاتل أجلٌ قدّره الله تعالى وعينه وحدده.

ومعنى الآية: أفإن مات حتفَ أنفه بلا سبب أو مات بسبب القتل، فتدل على أن مجرد بطلان الحياة موت، ومن هنا قيل: إن في المقتول معنيين: قتلاً هو من فعل الفاعل، وموتاً هو من فعل الله تعالى.

- وأجيب عن متمسَّك الثاني: بأن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل هو بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الإقدام على الفعل المنهي عنه مما يخلق الله الموت عقبَه عادة سيما عند ظهور أمارات البقاء وعدم القطع بحضور الأجل، حتى لو علم موت شاة بإخبار صادق معصوم أو ظهور الأمارات المفيدة لليقين لم يضمن عند بعض الفقهاء، والعادة منقوضة أيضاً بحصول موت الألوف في وقت واحد بالوباء والصاعقة والزلزلة والغرق والهدم والحرق.

- وعن متمسَّك الثالث: بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى أنه لا يقتل، وحينئذ لا نسلم لزوم المحال، وبأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل؛ لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير له.

- وعما ذهب إليه الفلاسفة: بأنه مبني على قواعدهم من تأثير الطبيعة والمزاج، وهو باطل عندنا؛ إذ لا تأثير إلا له سبحانه، وتلك الأمور عندنا أسباب عادية لا عقلية كما زعموا.

تنبيهان

الأول: ذهب الأستاذ وكثير من المحققين إلى أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة لفظي؛ لأن الأجل إن كان زمانَ بطلانِ الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً، وإن قيد بطلان الحياة بأنه لا يترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتاً بأجله قطعاً من غير تصور خلافٌ، فرجع البحث حينئذ إلى وجود دليل على التقييد وعدمه، ولم يأتِ أحد من الفريقين بقاطع على مدَّعاه.

قال بعض المحققين أيضاً: والظاهر أن النزاع بيننا وبين الفلاسفة لفظي أيضاً؛ إذ هم لا ينكرون القضاء والقدر، فالوقت الذي علم الله تعالى بطلان الحياة فيه بأي سبب كان واحد عندهم أيضاً، وما ذكروه من الأجل الطبيعي نحن لا ننكره أيضاً، لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحطاط الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطاً حقيقية عقلية لبقاء الحياة، ونحن نجعلها أسباباً عادية، وذلك بحث آخر، وعلى هذا فقوله: (لا يُقبل) توكيد لـ(باطل) وتتمة له، وفي الأصل شيء آخر.

الثاني: قوله: (من يقتل) مبتدأ، و(ميت بعمره) خبره.

مبحث

في بيان الخلاف في فناء الروح

ص: (وفي فنا النفس لدى النفخ اختلف واستظهر السبكي بقاها اللذ عرف).

(ش) تقدم الكلام على النفس والروح قريباً وأنهما بمعنى واحد على الأصح، وذكر هنا أن العلماء اختلفوا في فنائها عند النفخة الأولى من النفختين، وهي نفخة الفناء في القرن المسمى بالصُّور، فلا يبقى حيٌّ عندها إلَّا هلك، ثم ينفخ فيه نفخة أخرى، وهي نفخة البعث، فتخرج منه الأرواح المجتمعة فيه إلى أجسادها فلا تخطئ روحٌ جسدَها، وبين النفختين أربعون عاماً على ما في بعض الطرق تمسُّكاً بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن: الآيتين (26 - 27)، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سورة القصص: الآية (88)، وعدم فنائها عند ذلك كبعدَه وقبلَه، أما بعد الموت وقبل النفخ فلا خلاف بين المسلمين في بقائها منعمة أو معذبة، فقد بلغت النصوص المفيدة له مبلغ التواتر، وقول ابن القيم: اختلف في أن الروح تموت مع البدن أم الموت للبدن وحده على قولين.. لا يعارضه؛ لأنّا سننقل أنه لا يقول بالأول

من قوليه إلا ملحد.

وقوله: (واستظهر السبكي بقاها اللَّذ عُرِف) إشارة إلى ما قاله في تفسيره المسمى بـ«الدر النظيم» مما حاصله: أنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت ضرورةَ سؤالها في القبر وجوابها وتنعيمها فيه أو تعذيبها، والأصل في كلِّ باقٍ استمرارُه حتى يظهر ما يصرف عنه.

وممن وافق السبكي على بقائها وامتناع الفناء عليها القرطبيُّ حيث قال بعد حديث البَرِ الطويل المبيِّن لأحوال الموتى: تأمل يا أخي وفقني الله وإياك هذا الحديثَ وما قبلَه من الأحاديث ترشدك إلى أن الروح والنفس شيء واحد، وأنه جسم لطيف مشابك للأجسام المحسوسة يُجذب ويُخرج وفي أكفانه يُلف ويُدرج وبه إلى السماء يُصعد ويُعرج، لا يموت ولا يفنى، وهو مما له أول وليس له آخر، وهو بعينين ويدين، وأنه ذو رِيحٍ طيِّبة أو خبيثة، وهذه صفة الأجسام لا صفةُ الأعراض.

ثم قال: وقد اختلف الناس في الروح اختلافاً كثيراً، أصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك وهو مذهب أهل السنة: أنها جسم. ثم قال: وكل من يقول: إن الروح تموت وتفنى فهو ملحد، وإنما هي محفوظة بحفظ الله تعالى؛ إما منعَّمة وإما معذَّبة. اهـ[1]

وعزا ابن عرفة المالكي بقاء الروح لقول ابن أبي زيد المالكي، وقول أهل السنة: ذات السعادة منعّمة وذات الشقاوة معذَّبة إلى يوم الدين.

قلت: هو في «رسالته» بنحو هذا، فقال شارحها ابن الفاكهاني: الأرواح محدَثة يجوز عدمها وبقاؤها، والأدلة الشرعية تدل على بقائها، ويدل على ما ذكره المصنف ما روي في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه»[2] .اهـ

وظهر من هذه النقول أن كلام الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي هو مذهب أهل السنة والمختار للجماعة، وأفرده بالذكر لجلالته وعظمته وإحاطته بالفنون العقلية والنقلية.

---

(1) التذكرة (ص151).

(2) أخرجه البخاري (1313) ومسلم (2866).

مبحث
في الخلاف في فناء عجب الذنب

ص: (عَجْب الذنب كالروح لكن صححا المزني للبِلى ووضحا).

(ش) يعني: أنهم اختلفوا في فناء عَجْب الذنب وبقائه على قولين مشهورهما أيضاً: أنه لا يفنى؛ لحديث «الصحيحين»: «ليس من الإنسان شيء لا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عَجْب الذَّنَب، منه خَلْق الخلق يوم القيامة»[1]، وفي رواية مسلم: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عَجْب الذنب، منه خُلق ومنه يُركب»، وفي رواية لابن حبان: قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: «مثل حبة خردل، منه تنشؤون»[2]، ومن هنا قال العلماء: إنه عظم كالخردل في العُصعُص هو آخر سلسلة الظهر عند الصُّلب، وهو من الإنسان بمنزلة مغرز الذنب من الدابة، ولذا أضافه في النظم إليه كالحديث إضافةَ الحال إلى محله على تشبيه العصعص بالذَّنَب، وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم آخرُه باء موحدة وقد تبدل ميماً، وبعضهم يحكي تثليث أوله فيهما، فلغاته ست.

وبما تقرر علم أن تشبيهه بالروح في الخلاف في البقاء والفناء فقط لا بقيد وقت النفخ، والله أعلم.

وقوله: (لكن صححا المزني للبلى ووضحا) يشير به إلى أن المزني اختار في العَجْب الفناءَ متمسِّكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ سورة الرحمن: الآية (26)، ووضَّح ما ذهب إليه بتأويله دليلَ الأول.

ولفظ البدر الزركشي: وتأوَّل المزني الحديث فقال فيه: وقد حكم الله بالموت على جميع خلقه فقال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ سورة السجدة: الآية (11)، فإذا لم يبقَ إلا ملك الموت توفَّاه الله بلا ملك موت، فغير مستنكر أن يكون كذلك يفني الله الإنسان بالتراب، فإذا لم يبقَ إلا عجب الذنب أفناه الله بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت، ولا يشكل عليه رواية مسلم الأخرى: «إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً، منه يُركب الخلق يوم القيامة» قالوا: أي عظم يا رسول الله؟ قال: «عَجْم الذنب» لأنه ليس في الحديث تعرُّض إلا لعدم فنائه بالأرض،

---

(1) أخرجه البخاري (4651) ومسلم (2955).

(2) صحيح ابن حبان (3140).

والمزني يقول به، ووافقه على ذلك ابن قتيبة.

قال الزركشي: فإن قيل: ما فائدة إبقاء هذا العظم - يعني عند القائل به - دون سائر الجسد؟ قلت: أجاب ابن عقيل الحنبلي بأن لله في هذا سرّاً لا نعلمه. اهـ، وعلَّل بجواز أن يكون الباري جعل ذلك للملائكة علامةً على أن يحيي كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها، ولولاه لجوزت الملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها.

تنبيه

ظواهر الآثار اختصاص هذا العظم بأفراد الإنسان، والله أعلم.

مبحث

في بيان هلاك كل ما سوى الله تعالى

ص: (وكل شيء هالك قد خصصوا عمومه فاطلب لما قد لخصوا).

(ش) لما أسلف الخلاف في فناء الروح والعَجْب وبقائهما، وكان الراجح فيهما البقاء، وكان قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سورة القصص: الآية (88)، مما يشكل على ذلك الراجح - إذ مقتضاه: أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك ومشمول له؛ لأن الاستثناء معيار العموم، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن: الآيتين (26 - 27)، إلا أن الاستثناء فيه معنوي - أشار إلى ما يدفع الإشكال بهذه الجملة.

ومراده: أن الآيتين دخلهما التخصيص، وهو قصر العام الذي هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر على بعض أفراده، فليكن هذان الأمران مما أخرجه التخصيص أيضاً منهما، فقد استثنوا من ذلك العرش والكرسي والجنة والنار وأهلهما فلا يعتريها هلاك ولا فناء.

ومثل هذا الجواب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وزاد: واللوح والقلم والأرواح، ومثل هذا التخصيص لا يُقدِم عليه الأكابر خصوصاً الصحابة إلا بدليل سمعي؛ إذ لا يُتلقى مثل هذا إلا من السمع.

وقد جاءت الآثار: بأن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء ولا العلماء ولا الشهداء ولا حَمَلَة القرآن ولا المؤذنين احتساباً، فأَولى ألا تفنى.

قال ابن ناجي: ووافقت المعتزلة على بقاء العرش والكرسي والأرواح واللوح. اهـ

وقال ابن فورك، وقالت الجهمية: الجنة والنار إذا خلقتا فإنهما تفنيان ولا تبقى واحدة منهما.

وقال المسلمون كلهم غير هؤلاء: إنهما لا تفنيان، أخذاً بقوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ سورة الرعد: (35)، وبقوله تعالى: ﴿ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴾ سورة الواقعة: الآية (17)، وبقوله تعالى: ﴿ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ سورة الواقعة: الآية (33)، ولا قائل بالفرق بينها وبين النار في ذلك.

وإلى هذه المذكورات الإشارة بقوله: (فاطلب لما قد لخصوا) وهذا الجواب الذي سلكه قد علمت مَن ذهب إليه من القدماء، ولذلك سلكه من اقتدى بهم، وذهب المحققون من المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى {هَالِكٌ}: قابلٌ للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، وكذا معنى {فَانٍ} فإن معناه: قابل للفناء، ونحوه تفسير الحليمي (مَن) في قوله تعالى: ﴿ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ سورة الزمر: الآية (68) بالشهداء دون الملائكة والأنبياء كما جاء ذلك في حديث أبي هريرة، قال: وأما أهل الجنة فلم يأتِ عنهم خبر، والأظهر أنها دار الخلد، فالذي يدخلها لا يموت فيها أبداً مع كونه قابلاً للموت، فالذي خلق فيها أَولى ألا يموت فيها أبداً، وأيضاً: فإن الموت يقهر المكلفين وينقلهم من دار إلى دار، وأهل الجنة لم يبلغنا أن عليهم تكليفاً، فإن أعفوا عن الموت كما أعفوا عن التكليف لم يكن بعيداً، وفي الأصل كلام آخر.

مبحث

في بيان حقيقة الروح وحكم الخوض فيها

ص: (ولا تخض في الروح إذ ما وردا نصٌّ عن الشارع لكن وجدا لمالكٍ هي صورة كالجسد فحسبك النص بهذا السند).

(ش) اعلم أن الناس اختلفوا في الروح على فرقتين:

* **فرقة أمسكت عن الكلام فيها؛** لأنها سر من أسرار الله تعالى لم يؤتِ علمَه للبَشر، وهذه الطريقة هي المختارة، وهي التي صدَّر بها الناظم وإليها أشار بقوله: (ولا تخض...إلخ)، والجمهور على أن الكفّ عنها على سبيل الندب، فالخوض في بيان حقيقتها بالجنس والفصل مكروه لعدم التوقيف في ذلك؛ إذ هي من المغيبات التي لا

تُعلم إلا من قِبل الشارع، ولم يرد عنه فيها بيان، ولذا قال الجنيد: الروح شيء استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود. وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثر السلف.

* وفرقة تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها، قال النووي: وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسم لطيف مشتبك في الأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر. وهذه الطريقة مرجوحة، وهي ما أشار إليه الناظم بقوله: (لكن وجدا لمالك...إلخ) ثم علل النهي عن الخوض فيها في الطريق الأول: بأنه خلاف الأدب مع الشارع حيث لم يبينها عليه الصلاة والسلام ولم يُكشف له عن حقيقتها بقوله: (إذ ما وردا نص عن الشارع) ببيانها، وكل ما هو كذلك فالأدب الكف عن الخوض فيه، فـ(ما) نافية، و(إذ) تعليلية، ومتعلق المصدر محذوف كما أشرنا إليه لدلالة السياق والسباق عليه، وأراد بالنص ما يشمل الظاهر، بل أنزل عليه حين سألته اليهود عنها في عدة أمور: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ سورة الإسراء: الآية (85) أي: مما استأثر الله بعلمه، أو أنه من إبداعاته الكائنة بتكوينه من غير سبق عادة ولا تولُّد من أصل، ولما نزلت الآية قالت اليهود: وهكذا نجده عندنا في التوراة![1]

وإذا قالت الفلاسفة فيها: (إنها أمر غير محسوس، فلا سبيل للعقول إليه)، فلا تمل لقول خائض فيها ولا تعوِّل عليه.

تنبيهات

الأول: قال ابن بطال[2]: الحكمة في إخفاء علمِها تعريفُ الخلائق عجزَهم عن علم ما لا يدركونه مع قربه منهم؛ ليضطرهم إلى رد العلم إليه والإقرار بالعجز عن إدراك ما لم يطلعهم عليه.

وقال القرطبي: حكمته إظهارُ عجز المرء؛ لأنه إذا لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجوده كان عجزه عن إدراك حقيقة الحق سبحانه وتعالى من باب أَولى، وقريب منه عجز البصر عن إدراك نفسه. اهـ

الثاني: اختلف أهل هذه الطريقة: هل علمها النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته؟ فقال ابن أبي حاتم في «تفسيره»: حدثنا أبو سعيد الأشج قال: حدثنا أبو أسامة

---

(1) تفسير الطبري (15/ 156).

(2) في « شرح صحيح البخاري » (204/1).

عن صالح بن حيان قال: حدثنا عبد الله بن بريدة قال: لقد قبض النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح[1].

وقالت طائفة: بل علمها وأطلعه الله عليها ولم يأمره أن يطلع عليها أمته. وهذا الخلاف نظير الخلاف في الساعة.

والحق كما قاله جمع: أن الله تعالى لم يقبضه عليه الصلاة والسلام حتى أطلعه على كل ما أبهمه عنه، إلا أنه أمره بكتم بعض والإعلام ببعض.

الثالث: تقدم أنه أشار إلى الطريقة الثانية بقوله: (لكن وجدا...إلخ) وملخصه: أن الخائضين فيها اختلفوا اختلافاً كثير العناء قليلَ الغَناء، وقد بسطنا مهمَّه بالأصل، وتقدم أصح ما قيل فيه على هذه الطريق.

ومن ذلك: أنها أجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الأعضاء من طريق الشرايين - وهي العروق الضاربة - أو متكونة في الدماغ نافذة في الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن، ولهذا يموت البدن إذا قطع رأسه، ولا يموت غالباً بقطع بعض الأعضاء غيره.

وجمهور المتكلمين فيها على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولَّد منه الأعضاء، نورانيٌّ عُلويٌّ خفيف، حيٌّ لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سارٍ فيها سريانَ ماء الورد في الورد والنارِ في الفحم، لا يتطرق إليه تبدُّل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت، قال السعد: وهو مختار الفقهاء. وإليه أشار بقوله: (وجدا لـ) جُلِّ أهل مذهب (مالك هي صورة) أي: جسم ذو صورة (كـ) صورة ذلك (الجسد) في الشكل والهيئة، لا في الظلمة والكثافة والرِّقة واللَّطافة، سمع أصبغ قول ابن القاسم عن عبد الرحمن بن خلف: الروح ذو جسد ويدين ورجلين وعينين ورأس يُسلُّ من الجسد سلاً. قال ابن رشد: حكى ابن حبيب عنه أن هذا هو النفس، والروح النَّفَس المتردد في الإنسان. والصواب: أنهما مترادفان، وعزا ابن عرفة القول بالجسمية للباقلاني وجميع أصحابه. قال ابن رشد: ومعناها: الشكلُ المذكور المسمّى نَسَمة، المعروض للقبض والإخراج والتنعيم، وحياة الجسم معنى لا يقوم بنفسه، يخلق الله حياته باتصال الروح به وموتَه بانفصاله عنه ربطاً عادياً لا موجَباً عن الروح؛ لأن الأجسام لا توجب حكماً، وقبض الروح بالوفاة إخراجه، وفي النوم

(1) تفسير ابن أبي حاتم (604/8).

منعه المَيز والحسّ والإدراك، لا قول بعضهم: إخراجه وله حبل متصل بالجسم كشعاع الشمس إذا حُرِّك الجسم رجع إليه أسرعَ من طرف العين.

الرابع: قوله: (فحسبك...إلخ) معناه: يكفيك في أن النهي للتنزيه خوضُ أهل مذهب مالك فيها، وخصّهم بالذكر؛ لأنهم أتقى أرباب المذاهب للشُّبُهات، وأشدُّهم محافظةً على النصوص الشرعية، وأبعدُهم من القياس، حتى قال بعض المحققين: إن مبنى مذهب مالك الورع.

وأصل (السند): الطريق الموصل للمتن، استعمل هنا بمعنى المسنَد، أو أراد المسند في محله وعند أهله، والاعتراض على طريق الجسمية بأنه يلزم عليه أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع عضو نظيره من الروح، فلا يصح إطلاق القول ببقائها.. مجابٌ عنه: بأن لطافة الروح تقتضي سرعةَ انجذابها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله، أو سرعةَ الالتحام بعد القطع، كما أن اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو الجسد إلى باقي أجزاء الروح، وفي الأصل من لباب اللباب ما لا غنى عنه للطلاب.

تنبيهات

الأول: على الطريق الثاني: روح كل جسم على صورته وصفته وشكله.

الثاني: مقرُّ الأرواح بعد الموت البرزخ. وأصله: الحاجز بين الشيئين، أريد منه هنا الحاجزُ بين الدنيا والآخرة، وله زمان وحالٌ ومكان: فزمانُه من حين الموت إلى يوم القيامة، وحالُه: الأرواح، ومكانه من القبر إلى عليين لأرواح أهل السعادة، وأما أرواح أهل الشقاوة فلا تفتح لها أبواب السماء، بل هي بسجين مسجونة، وبلعنة الله فيه مصفونة.

الثالث: اختلف الناس في مقر الروح في الجسد حال الحياة؛ فقيل: البطن. وقيل: بقرب القلب من البطن. وقال ابن عبد السلام: لا يبعُد عندي أن تكون الروح في القلب. قال الجلال: وما قاله جزم به الغزالي في «الانتصار» والأصح: أنه ليس في كل بدن إلا روح واحدة خلافاً للعز بن عبد السلام في زعمه أنَّ فيه روحَين.

مبحث

في بيان حقيقة العقل والخلاف فيه

ص: (والعقل كالروح ولكن قرروا فيه خلافاً فانظرن ما فسروا).

(ش) يعني: أن العلماء اختلفوا في العقل على طريقتين:

إحداهما: التوقف عن الخوض في بيان حقيقته بالحدِّ؛ لعدم الإحاطة بجنسه

وفصله المميزَين له؛ إذ هو من المغيّبات التي لم يخبر عنها علام الغيوب، وكل ما هو كذلك فالأَولى الكفُّ عنه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ سورة الإسراء: الآية (36).

وثانيتهما وهي الراجحة: [جواز] الخوض فيه، وأهل هذه الطريقة اختلفوا فيه على قولين: أحدهما: أنه عرض. والآخر: أنه جوهر، فمِن القائلين بالعرضية الأشعريُّ شيخُ أهل السنة والجماعة حيث عرَّفه بأنه العلم ببعض الضروريات، محتجّاً عليه بأن العقل ليس غير العلم، وإلا لجاز انفكاكهما من الجانبين أو من أحدهما، وهو محال؛ لامتناع: عاقل لا علم له أصلاً، وعالِمٍ لا عقل له أصلاً، فيجب بهذا الطريق أن العقل هو العلم، ولا يجوز أن يكون هو العلم بالنظريات؛ لأن العلم بها مشروط بكمال العقل، وكمال العقل مشروط بالعقل، فيكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسَه، فيجب أن يكون العقل هو العلم بالضروريات، ولا يجوز أن يكون العلم بكلِّها، فإن العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه، فيجب أن يكون العلم ببعضها وهو المطلوب، كذا لخصه السيد. وفيه نظر تأتي الإشارة إليه قريباً.

ومنهم القاضي حيث قال: إنه بعض العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات، كالعلم بوجوب افتقار الأثر إلى المؤثر، والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديماً أو حادثاً، والعلم بجواز سكون الجسم تارة وتحركه أخرى، والعلم بطلوع الشمس من مشرقها. قال السيد: ولا يبعُد أن يكون هذا تفسيراً لكلام الأشعري، وهذان القولان مصرِّحان بأنه عَرَض وأنه من جنس العلم.

وممن قال بعرضيَّته وأنه ليس من العلوم الإمامُ فخر الدين، وعرَّفه بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. قال: والنائم لم يزُل عقلُه وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلالٍ وقعَ في الآلات، وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه، فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها، ولا شك أن العاقل إذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدرِكاً لبعض الضروريات قطعاً.

قال السيد: وقد اتضح بما ذكرنا من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل، فلا

يتم النفي في دليل الشيخ السابق كما لم تتم الملازمة أيضاً. اهـ

ومنهم أيضاً من عرَّفه بأنه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وجعله السعد مساوياً لكلام الفخر، وفي «شرح المقاصد»: والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات. وهذا معنى ما قاله الإمام: إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. اهـ[1]

ومنهم الشيخ أبو إسحاق حيث عرَّفه بأنه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح.

ومنهم صاحب «القاموس» حيث عرَّفه بأنه نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية.

ومنهم بعض الحنفية[2] حيث عرّفه بأنه نور يضيء به طريق يُبْتَدأ به من محل ينتهي إليه درك الحواس، فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه بتأمُّله وبتوفيق الله تعالى.

ومن القائلين بالجوهرية - وهم الحكماء - مَن عرفه بأنه جوهر مجرد غير متعلِّق بالبدن تعلق التدبير والتصرُّف.

ومنهم من عرَّفه بأن جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارنٌ لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: (أنا).

ومنهم من عرَّفه بأنه جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، والعقل على هذا التعريف ليس هو النفس الناطقة، ومن زعم أنه بهذا التفسير عبارة عنها فقد غفل، وكيف لم يتنبه من قوله: (تدرك به) حيث جعله آلة الإدراك لا مدرِكاً.

وأما قول المعتزلة: إنه ما يُعرف به قبح القبيح وحسنُ الحسن، أو ما يُميز به الخير والشر[3]، وقول الخوارج: هو ما عُقل به عن الله أمرُه ونهيُه، وقول الشافعي: هو آلة التميز، فصالحة للعرضية والجوهرية.

إذا عرفت هذا فقوله: (كالروح) أي: في قولَي الوقف وعدمه وأن الأرجح الوقف، وقوله (ولكن...إلخ) استدراك على طريق الخائضين وأنهم لم يتفقوا فيه على حقيقة معينة، بل اختلفوا في بيانها على ما عرفت، ولمّا لم تكن كتب الخائضين عزيزة

---

(1) شرح المقاصد (1/ 236).

(2) هو الإمام البزروي في « أصوله » (ص 165).

(3) في (ج): (بين الخيرين).

الوجود أمر الطالب لبيان حقيقته بالتماسها منها، فإن هذا النظم لا يصلح لتفصيلها لشدة اختصاره.

تنبيهات

الأول: هذا الخلاف كله في العقل التكليفي الذي هو مناط التكليف، لا فيه بمعنى صحة الفطرة، ولا بمعنى العلوم المستفادة من كثرة التجربة لمجاري الأحوال، ولا بمعنى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه، ولا بمعنى قوة تلك الغريزة إلى أن تعرف عواقب الأمور وتقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة وتقهرها. قال: ويشبه أن يكون الاسم لغة واستعمالاً وضع بإزاء تلك الغريزة، وإنما أطلق على العلوم مجازاً من حيث إنها ثمرتها كما يعرف الشيء بثمرته فيقال: العلم هو الخشية.

الثاني: (العقل) لغة: المنع، سمي بذلك لمنعه صاحبه عن الرذائل والقبائح، ولذا لا يطلق عليه تعالى (العاقلُ).

المفاضلة بين العلم والعقل:

الثالث: وقع السؤال عن أفضلية العقل على العلم، وأجاب الجلال: بأن العلم أفضل؛ لأنه أحد أوصافه تعالى دون العقل. وأفرد ذلك برسالة، والله أعلم[1].

مبحث

في وجوب الإيمان بسؤال الملكين

ص: (سؤالنا ثم عذاب القبر نعيمه واجب).

(ش) يعني: أن مما يجب شرعاً اعتقاده أن الموتى تسأل في قبورها بأن تحيى وتكمل حواسها ويُرد إليها ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب منها ومن عقلها وعلمها ثم تسأل؛ لأنه من مجوزات العقول التي جاء الشرع بها، وكل ما

---

(1) ونظم بعضهم هذه المسألة بقوله:

علم العليم وعقل العاقل اختلفا ... من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا
فالعلم قال أنا أحرزت غايته ... والعقل قال أنا الرحمن بي عرفا
فأفصح العلم إفصاحا وقال له ... بأينا الله في فرقانه اتصفا
فبان للعقل أن العلم سيده ... فقبل العقل رأس العلم وانصرفا

هو كذلك فهو حق يجب شرعاً قبوله، ففي «البخاري» عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان، فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل - لمحمد صلى الله عليه وسلم-؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً، وأما المنافق أو الكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: كنت لا أدري، كنت أقول ما يقوله الناس، فيقال: لا درَيت ولا تلَيت، ويُضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين»[1]، وأخرجه مسلم بنحوه وزاد في المؤمن: «ويفسح له في قبره سبعون ذراعاً، ويُملأ عليه خَضِراً إلى يوم يبعثون»[2].

والضمّير من (سؤالنا) في كلام النظم لأمة الدعوة، فيدخل المؤمنون ولو جِنّاً، والمنافقون والكافرون كذلك وفاقاً للقرطبي وابن القيم وعبد الحق والجمهور، قالوا: لمجيء الأحاديث بذلك، وخلافاً لابن عبد البر في «تمهيده» في أن الكافر لا يُسأل وإنما يُسأل المؤمن والمنافق؛ لانتسابه إلى الإسلام في الظاهر. ونازع الجلال الأوّلَين بأنه لم يجيء الحديث جامعاً بين الكافر والمنافق، وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق/ وفي بعضها ذكر الكافر، فيمكن حمله على المنافق بدليل حديث أسماء: «وأما المنافق أو المرتاب»[3] ولم يذكر الكافر، وفي آخر من حديث أبي هريرة عند الطبراني من قول حماد الضرير وأبي عمرو ما يصرح بذلك. اهـ، وفيه نظر؛ فقد قال ابن حجر: الروايات وإن اختلفت لفظاً فهي مجتمعة معنىً على أن كلاً من الكافر والمنافق يُسأل، ولم تقع الرواية في هذا الحديث إلا بالواو.

وههنا تنبيهات:

الأول: جزم ابن عبد البر والترمذي في «نوادر الأصول» باختصاص السؤال بهذه الأمة؛ لحديث: «إن هذه الأمة تُبتلى في قبورها»[4]، ولحديث: «أوحى إليَّ أنكم تفتنون

---

(1) صحيح البخاري (1273).

(2) صحيح مسلم (2870).

(3) أخرجه البخاري (86) ومسلم (905).

(4) أخرجه مسلم (2867).

في قبوركم»[1]، ولحديث: «بي تفتنون وعنّي تُسألون».

وخالف ابن القيم فقال: كل نبي مع أمته كذلك.

الثاني: قال المشذالي وابن ناجي المغربيان المالكيان: الأخبار تدل على أن الفتنة - وهي السؤال - مرة واحدة. اهـ

قلت: في حديث أسماء أنه يسأل ثلاثاً، وجزم الجلال في «رسالة» له مفردةٍ في المسألة بأن المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحاً ثم قال: إنه لم يقف على تعيين وقت السؤال في غير يوم الدفن.

الثالث: السؤال في القبر عن العقائد فقط، يقول الملك للميت: من ربك وما دينك وما كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ وفي رواية زيادة: ومن أبوك وما قبلتك؟ وفي أخرى الاقتصار على بعض تلك المذكورات، وجمع باختلاف أحوال المسؤولين وبأن بعض الرواة اقتصر وبعضهم أتم.

الرابع: تُعاد الروح للبدن وقتَ السؤال، قال ابن حجر: وظاهر الخبر أنها تحل في نصف الميت الأعلى، فيسأل البدن وفيه الروح، وهو مذهب الجمهور. وقالت طائفة: السؤال للبدن بلا روح. وأنكره الجمهور كما غلَّطوا مَن قال: إن السؤال للروح بلا بدن. وعلى كل حال هي حياة لا تنفي إطلاق اسم الميت عليه، بل هي أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما. انتهى بمعناه.

وقد اتفقوا على أن الله سبحانه لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية، وأنه لا يدرك الحاضرون حياته كمَن أصابته السكتة، قال السعد: وهو مشكِل بجوابه للملكين. قلت: يمكن التخصيص بغيره.

الخامس: صفة الملكين كما في الحديث: أنهما أسودان أزرقان أعينهما كقُدور النحاس، وفي رواية: كالبرق. وأصواتُهما كالرعد، إذا تكلما يخرج من أفواههما كالنار، بيد كل واحد منهما مِطراق من حديد لو ضرب به الجبال لذابت. وفي رواية: بيد أحدهما مِرزبّة لو اجتمع أهل مِنىً عليها لم يُقِلُّوها. واسمهما: منكر ونكير؛ لأنهما لا يشبهان خلق الآدميين ولا خلق الملائكة ولا خلق الطير ولا خلق البهائم ولا خلق الهوام، بل هما خلق بديع، وليس في خلقهما أُنس للناظر، جعلهما الله تعالى تذكرة للمؤمن وهتكاً لستر المنافق وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح وقيل هما

---

(1) أخرجه البخاري (86).

للكافر والعاصي، وأما المؤمن الموفَّق فله ملكان اسم أحدهما بشير والآخر مبشر، قيل: ومعهما ملك آخر يقال له: ناكور، قيل: ويجيء قبلهما ملك يقال له: رومان، وحديثه قيل موضوع، وقيل فيه لين.

السادس: جوز العلماء أن يَسألا الميت معاً كما في رواية، وأن يسأله أحدهما كما في أخرى، وقيل: إن اختلاف الرواية باختلاف أحوال المسؤولين، وهو المختار، ووقت السؤال أول يوم بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس عنه، وجزم الجلال بأنهما يأتيان الميت معاً ولا يتولى السؤال إلا أحدهما.

السابع: لو مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة لجاز أن يُعظِم الله جثّتهما ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة مرة واحدة ويُخيل لكل واحد منهم أنه المسؤول دون غيره، ويحجب سمعُ كل منهم عن كلام غيره على حد محاسبة الله خلقَه يوم القيامة.

الثامن: لم يثبت حضور النبي صلى الله عليه وسلم ولا رؤية الميت له عند السؤال، نعم ثبت حضور إبليس في زاوية من زوايا القبر مشيراً إلى نفسه عند قول الملك للميت: (من ربك) مستدعياً منه جوابه بـ(هذا ربي). ونسأل الله الحفظ وإلهام الصواب في الجواب.

التاسع: انتهار الملكَين للميت وإقلاقُهما وإزعاجُهما إياه محمول على غير المؤمن، أما هو فيترفّقان به ويقولان له إذا وُفِّق للجواب: نم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب الناس إليه.

ثم الحقُّ: أنه يسأل كل أحد بلسانه، وقيل: بالسريانية، واستُغرِب[1]، أما صورتهما فظواهر الأحاديث أنه يراهما عليها كل أحد.

العاشر: ورد أن المرابط لا يُسأل، وأن الشهيد لا يُسأل، وأحرى الصدِّيق، وأن الملازِم على قراءة (تبارك المُلك) كلَّ ليلة لا يُسأل[2]، وأن الميت بالبطن لا يُسأل، وأن

---

(1) وفي ذلك قال بعضهم:

ومـن عجـيب مـا تـرى العينـان	أن سـؤال القبـر بالسـرياني
أفتـى بهـذا شـيخنا البلقينـي	ولـم أرَهْ لغيـره بعينـي

(2) يدل على ذلك قوله ﷺ: «إن سورة في القرآن ثلاثين آية شفعت لصاحبها حتى غفر له: تبارك الذي بيده الملك». أخرجه أبو داود (1400) والترمذي (2891).

الميت ليلةَ الجمعة أو يومَها لا يُسأل، وأن الميت بالطاعون أو في زمنه صابراً محتسباً لا يُسأل، وأما الملائكة فلا تُسأل، قال ابن حجر: ولا أعرف مَن ذكر المَلَك، والظاهر أنه لا يُسأل؛ لأن السؤال لمن شأنُه أن يُقبر، وتوقف ابن الفاكهاني في أهل الفترة والمجانين والبُله، قال الجلال: ومقتضي «الروضة» أنه لا يُسأل إلا المكلفون.

قلت: وإيراد أهل الفترة مبني على عدم اختصاص السؤال بهذه الأمة، وقد مر ما فيه، وفي سؤال الأطفال خلاف كبير، جزم القرطبي وجماعة بسؤالهم وتكميل عقولهم وإلهامهم الجواب عما يُسألون عنه، قال: وهذا هو الذي تقتضيه ظواهر الأخبار، وقد جاء: أن القبر ينضمُّ عليهم كما ينضم على الكبار. قلت: وظاهر «الرسالة» يشهد لِما قاله، وهو أحد قولَي الحنابلة والحنفية، والآخر: أنهم لا يُسألون، واختاره الجلال تبعاً لفتوى شيخه الحافظ العسقلاني، وذكر أن متأخري أئمتهم عليه.

قلت: وقيد ابن حجر الطفل المختلَف فيه بغير المميِّز، ثم قال: والظاهر أن ذلك لا يمتنع في حق المميز. وبعض من شرح «عقائد النسفي» من الحنفية جزم بأن كل ميت يسأل، صغيراً كان أو كبيراً. قال: وتوقف أبو حنيفة في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة، وهم عند غيره يسألون، وأما الأنبياء فالحقُّ من الخلاف: أنهم لا يسألون، ولا ينبغي عندي أن يكون نبينا محل خلاف لأحد، وفي كلٍّ من ذكر أحاديث تخصص أحاديث عموم السؤال.

الحادي عشر: قال بعض العلماء: إن دخول المَلَك القبور جاز أن يأَول باطلاعه على مَن فيها وإدراك أهلها ذلك، وجاز أن يكون على ظاهره للطافة أجزائه يتولج خلال المقابر فيتوصل إليهم من غير نبش، ويجوز أن ينبشها ثم يعيدها الله إلى حالها من غير أن يدركها الأحياء، ويجوز أن يدخل إلى الأموات من تحت قبورهم بمداخل لا يهتدي الإنسان إليها، قاله القرطبي.

قلت: في حديث «أنهما يبحثان الأرض بأنيابهما، وأنها كصياصي البقر» أي: قرونها، وفي آخر «أنهما يمشيان في الأرض كما يمشي أحدكم في الضباب» وهما رافعان لبعض تلك الاحتمالات.

الثاني عشر: الصواب أن السؤال نفس الفتنة؛ ولذا ترجَم بعضهم بقوله: (باب فتنة القبر، وهي سؤال الملكين) فلا يتوهم من لفظ الفتنة الضرر لكل أحد؛ إذ هي الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو إلينا أو إلى الملائكة لإحاطة علم الله سبحانه بكل

شيء، قال تعالى: ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ سورة طه: الآية (40)، فليست من باب ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ سورة الذاريات: الآية (13)، أي: يعذبون؛ إذ هي لمعانٍ عدةٍ بيناها بالأصل.

الثالث عشر: من تمزّقت أعضاؤه وتفرّقت أوصاله أو أكلته السباع في أجوافها لا يبعد أن يخلق الله الحياة في أجزائه أو يعيده كما كان خصوصاً على قول أبي المعالي: المرضي عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو من غيره يحيها ويوجه السؤال عليها، وذلك غير مستحيل عقلاً. قاله القرطبي.

الرابع عشر: حكمة السؤال إظهار ما كتمه العباد في الدنيا حين قهرَهم الشرع؛ من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان؛ ليباهي الله بهم الملائكة أو ليُفضحوا عندهم، وإلا فالعالم الخبير على كل شيء شهيد يعلم السر وأخفى ولا تغيب عنه النجوى.

مبحث

في وجوب الإيمان بعذاب القبر ونعيمه

وقوله: (ثم عذاب القبر نعيمه) يعني: ومما يجب شرعاً الإيمان به حقيقة عذاب القبر ونعيمه، فقوله: (واجب) راجع للجميع؛ أي: كل واحد منها واجب، وحذف حرف العطف من (نعيمه) وعطف العذاب على السؤال بـ(ثم).

وأصل (العذاب) في كلام العرب من العَذْب وهو المنع، يقال: عذبته عذاباً إذا منعته، وعَذُب عذوباً أي امتنع، وسمي الماء الحلو عذباً لأنه يمنع العطش، فسمي العذاب عذاباً لأنه يمنع المعاقَب من معاودة مثل جُرمه ويمنع غيرَه من مثل فعله.

قال الواحدي: والقبر واحد القبور في الكثرة وأقبُر في القِلة، والمقبرة: المكان المهيأ للدفن مثلث الباء، ويقال للمدفَن: مقبَر، قال الشاعر:

لكل أناس مقبر بفنائهم — وهم ينقصون والقبور تزيد

ودليل وقوعه: قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ سورة غافر: الآية (46)، وأما الأحاديث فبلغت جملتُها التواتر، ولا يمتنع عند العقل أن الله تعالى يعيد الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه، وكل ما لم يمنعه العقل وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده، فالمعذَّب إما الجسد كله أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه ليتشاركا فيه؛ إذ العذاب عليهما كما هو مذهب الجمهور.

وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرّام وطائفة فقالوا: المعذَّب

الجسد ولا تشترط إعادة الروح، وإن الله يخلق فيه إدراكاً بحيث يسمع ويعلم ويلذ ويألم. قال أصحابنا: وهذا فاسد؛ لأن الألم والإحساس إنما يكون عادة في الحي ولا حياة عادة إلا بالروح.

وبعضهم قال: يجمع العذاب في بدن الميت، حتى إذا بُعث وجده كالسكران يُضرب حال سكره ويجد ألم الضرب حال صحوه، ونسب لأبي الهذيل.

وأنكر عذاب القبر الملاحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذهب الفلاسفة، وقالوا: إنه لا حقيقة له، محتجين: بأنّا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة عمياً صمّاً، ولا نجد فيه حيات ولا ثعابين ولا نيراناً ولا تنانين، ولو كشفنا عن الميت في كل حالة لوجدناه في قبره لم يذهب ولم يتغير، وكيف يصح إقعاده فيه ونحن لو وضعنا الزئبق بين عينيه لوجدناه بحاله؟! وكيف يفسح له في قبره مد البصر أو إلى بلده ونحن نفتح القبر فنجد لَحْده ضيقاً ومساحته على حد ما حفرناه؟! وكيف مع ضيقه يسع معه الملكين؟! وأوّلوا كل ما جاء من ذلك على حالات ترد على الروح من العذاب الروحاني.

وأجاب أصحابنا عن كل ذلك: بأنّا نؤمن به ولله أن يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ويصرفَ أبصارنا ويحجبها عن جميعه ويغيبه عنا، ففي قدرته سبحانه ما هو فوق ذلك؛ إذ هو القادر على كل ممكن، ولا رب لمن يدعي الإسلام إلا مَن له القدرة على مثل ذلك، بل يجوز على قدرته تعالى أن يسأل الميت ويعذبه بحضرتنا ويحجب أسماعنا وأبصارنا عما تفعله ملائكته به؛ ولذا جوزنا وقوع العذاب بمن في البحر أو بطون الحيتان أو أجواف السباع، وقيد القبر جريٌ على الغالب، ومن هنا قال الجلال تبعاً لشيخه ابن حجر: قال العلماء: عذاب القبر هو عذاب البرزخ، أضيف إلى القبر لأنه الغالب، وإلا فكل ميت أراد الله تعذيبه ناله ما أراد الله به قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رماداً وذري في الريح.

ومحله الروح والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة، وكذا القول في النعيم. اهـ

قلت: وفيه نظر فقد عرفت مذهب محمد بن جرير فيما سلف، وذهب ابن حزم وابن هبيرة إلى أنه على الروح فقط.

وذكر نحو ما لابن حزم القرطبيُّ عن بعضهم، ولفظه: قيل: إن العرض للتنعيم والتعذيب إنما هو على الروح وحده، ويجوز أن يكون معه جزء من البدن، ويجوز أن يكون عليها مع جميع البدن، فترد إليه الروح كما ترد عند المسألة حين يقعده الملكان. اهـ

تنبيهات

الأول: لم يعلم عليه الصلاة والسلام بعذاب القبر وأنه لعصاة المؤمنين إلا بالمدينة بعد الهجرة، فلا يختص عذاب القبر بكافر ولا منافق، بل يكون لمن ذُكر ولعصاة المؤمنين كما يكون لغير هذه الأمة أيضاً.

الثاني: من عذاب القبر في الجملة ضغطته، قال أبو القاسم السعدي: وهي التقاء حافَتَيه على الميت، لا ينجو منها طالح ولا صالح، ولو نجا منها غير الأنبياء لنجا منها سعد بن معاذ الذي اهتز العرش لموته[1] وحضر جنازته سبعون ألفاً من أعيان الملائكة[2]، وفي الحديث: «لو أفلت منها أحد لأفلت منها هذا الصبي»[3].

الثالث: من نعيم القبر توسيعُه، وجعل قنديل فيه، وفتح طاقة فيه من الجنة، وامتلاؤه خَضِراً، وجعله روضة من رياض الجنة، وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء، قال السعد: والتعرض لنعيم القبر أَولى مما في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على أن النصوص الواردة في عذابه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر. اهـ

الرابع: لا يختص نعيم القبر بهذه الأمة ولا بالمكلفين، ومن زال عقله قبل البلوغ فهو منعّم ولو كان قبل الزوال بين أهل السوء، ومن زال عقله بعده فله حكم القوم الذين يعدُّ منهم حال الزوال عندنا، وقال الشافعية: إلا أن يكون له أصل في الإسلام فيحكم له به وقته بحسبه.

الخامس: قال بعضهم: أهل الطاعة لهم النعيم وأهل الكفر لهم العذاب المقيم، وإنما التردد في عصاة المؤمنين: هل يعرض عليهم نعيم الجنة فقط أو عذاب النار فقط، أو لهم الأمران؟ اهـ والظاهر: أن لهم الأمرين مع تقدم العقوبة؛ لأنها مكفِّرة لما [هم] عليه من الذنب وإن كانت النصوص ساكتة عنه.

وأما التوفيق للجواب: فالحقُّ عمومُه في حق كل من خُتم له بالإسلام، وأما قول الملك: (نم نومة العروس...إلخ) وما يتبعه من النعيم فخاص بالطائعين ومن أرد الله به المغفرة يوم الدين، وتبقى نصوص عذاب القبر في الكافرين ومن أراد الله عقوبته يوم

---

(1) أخرجه البخاري (3592) ومسلم (2466).

(2) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (28/4).

(3) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (2753) وابن عدي في «الكامل» (108/2) بلفظ: «لو نجا أحد...».

القيامة من المسلمين.

السادس: الإضافة في عذاب القبر ونعيمه على معنى اللام عند الجمهور، وعلى معنى (في) عند ابن مالك، وإنما لم يضَف إليه السؤال لدفع توهُّم اختصاصه به، وليس كذلك؛ لأنه يقع أيضاً عند الحساب وعند الصراط.

السابع: قال ابن القيم: عذاب القبر قسمان: (دائم) وهو عذاب الكفار وبعض العصاة، و(منقطع) وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة، فإنهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك.

وقال اليافعي: بلغنا أن الموتى لا يعذبون ليلة الجمعة تشريفاً لها، قال: ويحتمل اختصاص ذلك بعصاة المسلمين دون الكفار. وعممه [النسفي] في «بحر الكلام» في الكفار أيضاً فقال: إن الكافر يُرفَع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وجميع شهر رمضان، قال: وأما المسلم العاصي فإن مات في غير يوم الجمعة وليلتها عذِّب إليها ثم ينقطع فلا يعود إلى يوم القيامة، وإن مات ليلة الجمعة أو يومها عذِّب ساعة واحدة ثم لا يعود إليه إلى يوم القيامة، وممن صرح بأن عذاب القبر نوعان (دائم ومنقطع) الدميريُّ من الشافعية.

مبحث

في وجوب الإيمان بالبعث والحشر

ص: (كبعث الحشر).

(ش) اعلم أن الناس اختلفوا في المَعاد؛ فمنعه الطبائعيون والدهرية والملاحدة، وفيه تكذيب للعقل والشرع على ما قرره المحققون من أهل الملة، وتوقف جالينوس[1] فيه، واتفق على حقيقته المحققون من الفلاسفة والمِلّيين وإن اختلفوا في كيفيته:

- فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط؛ لأن الروح عندهم باقية، وهي جسم سارٍ في البدن سريان النار في الفحم والماءِ في الورد، والباقي لا تُتصور فيه الإعادة. ثم اختلفوا في طريقه؛ فقال أهل السنة: بالسمع، وقال المعتزلة: بالعقل كما يأتي.

---

(1) جالينوس: حكيم وفيلسوف طبيعي يوناني، إمام الأطباء في عصره، ورئيس الطبيعيين في وقته، ومؤلف الكتب الجليلة في الطب وغيرها من علوم الطبيعة، قال المسعودي: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مئتي سنة، ولا أعلم بعد أرسطو أعلم بالطبيعة من بقراط وجالينوس. أخبار العلماء للقفطي (55).

- وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط؛ لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد؛ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه عندهم، والنفس جوهر مجرد باقٍ لا يتطرق إليه الفناء، فيعود من عالم المركبات إلى عالم المجردات بقطع التعلقات، ونحا نحوَهم في هذا طائفة من النصارى.

- وذهب كثير من علماء الإسلام؛ كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب والدبوسي إلى المعاد الروحاني والجسماني جميعاً؛ ذهاباً إلى أن النفس جوهر مجرد مدبِّر للبدن غير حالٍّ فيه يعود إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرّامية، وبه قال جمهور النصارى، وممن قال به التناسخية، إلا أن من ذكر من المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردِّها إلى الأبدان لا في هذا العالم بل في الآخرة، والتناسخية بقِدمها وردِّها إليها في هذا العالم؛ لأنهم ينكرون الآخرة والجنة والنار.

ثم جمهور المتكلمين اتفقوا على جواز إعادة المعدوم، والحكماء على امتناعها، وأما المعتزلة: فذهب غير أبي الحسين البصري[1] منهم إلى جواز إعادة الجواهر، لكنه بناءً على بقاء ذواتها في القِدم، حتى لو بطلت لاستحالت إعادتها.

واختلفوا في الأعراض؛ فقال بعضهم: يمتنع إعادتها مطلقاً؛ لأن المُعاد إنما يعاد معنىً، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا، وقال الأكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والإرادات؛ لاختصاصها عندهم بالأوقات، وقسموا الباقية إلى: ما يكون مقدوراً للعبد، وحكموا بأنها لا تجوز إعادتها للعبد ولا للرب. وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد، فجوزوا إعادتها[2].

قلت: تأتي مسألة إعادة الأعراض آنفاً.

قال السعد: يدل لنا **إقناعاً**: أن الأصل فيما لا دليلَ على وجوبه ولا على امتناعه هو الإمكان؛ بناءً على ما قاله الحكماء: **(إن كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يردك عنه قائمُ البرهان)** فمن ادعى عدم إعادة المعدوم فعليه الدليل، **وإلزاماً**: أن المَعاد مثل المبتدأ بل عينه؛ لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه، ويستحيل

---

(1) أبو الحسين البصري المعزلي، محمد بن علي الطيب، صاحب المصنفات، كان له نحول المعتزلة فصيحاً متفنناً حلو العبارة صنف المعتمد في أصول الفقه، وكتاب صلح الأدلة في مجلدين، توفي سنة (436). الوافي بالوفيات (493).

(2) شرح المقاصد (208/2).

كون الشيء ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت؛ للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات، وعلى هذا لا يرد ما يقال: إن العَود - وهو الوجود ثانياً - أخصُّ من مطلق الوجود، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكانُ الأخص[1].

إذا علمت هذا فاعلم أنه أشار إلى مذهب أهل السنة من الخلافين السابقين بقوله: (كبعث الحشر) وهو تشبيه في الوجوب، يعني: أنه يجب شرعاً أن يعتقد أن الله سبحانه يبعث جميع العباد ويعيدهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية، وهي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره، ويعيد الأرواح إليهم ويسوقهم إلى محشرهم لفصل القضاء بينهم؛ إذ هذا كلُّه حق ثابت بالكتاب والسنة وإجماع سلف صالح هذه الأمة، مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع، وكل ما هو كذلك فهو ثابت والإخبار عنه مطابق لها.

أما إمكانه: فلأن الكلام فيما عُدِم بعد الوجود أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة، وهذه أمارات الإمكان.

وأما إخبار الشارع عنه: فلما تواتر عن الأنبياء من الإخبار به، وقد ورد في القرآن من الآيات الدالة عليه ما يقارب في الكثرة آيات الأحكام، وأكثرها لا يحتمل التأويل؛ مثل: ﴿مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ سورة يس: الآيتين (78 - 79)، ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ سورة يس: الآية (51)، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ سورة الإسراء: الآية (51)، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۝ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ سورة القيامة: الآيتين (3 - 4)، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ سورة ق: الآية (44)، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ سورة الأعراف: الآية (29)، ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ سورة الأنبياء: الآية (104)، ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ سورة يس: الآية (81)، ﴿وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ سورة الروم: الآية (19).

وأما الأحاديث فقد بلغت جملتها مبلغ التواتر المعنوي، ولا شك الآن أن الحشر

(1) شرح المقاصد (208/2).

صار من ضروريات الدين، فإنكاره كفر بيقين، وأنت خبير بأن تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها لغير ضرورة إلحاد في الدين وميلٌ عن سبيل المؤمنين.

وقد قال بمذهب أهل السنة من ثبوت المعاد وحشر الأجساد المعتزلةُ، غير أنهم أثبتوه بدليل العقل، وتقريرُه على أصلهم من التحسين العقلي: أنه يجب على الله - تعالى عن قولهم - ثوابُ المطيع وعقاب العاصي وإعواض المتسحقين، ولا يتأتى كل ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم فيجب؛ لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب، وربما يتمسكون بهذا في وجوب الإعادة على تقدير الفناء، ومبناه على أصلهم الفاسد كما بيناه بالأصل[1].

تنبيهات

الأول: قد بسطنا في الأصل أدلة القائلين بمنع إعادة المعدوم بأجوبتها، قال السعد: والذي ندَّعيه أن معنى الإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي يعاد بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال: (أعد كلامك) أي: تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها، ولا يضر كون هذا مُعاداً في زمان وذاك مبتدأ وفي زمان، ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله، وهذا القدر كافٍ في إثبات الحشر، ولا يبطل بشيء من الوجوه[2].

وحاصله كما قاله في محل آخر: أن المراد إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك، ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدأ لا عينَه.

وفي محل آخر: إن الذي ندعيه أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية ويعيد الأرواح إليها، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم أم لا.

الثاني أورد المانعون للإعادة لو أكل إنسان إنساناً وصار غذاء له وأجزاءَ من بدنه، فتلك الأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول، وأيّاً ما كان لا يكون أحدهما بعينه مُعاداً بتمامه، على أنه لا أولوية لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى جعلها جزءاً من كلٍّ منهما، وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم تنعُّم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة.

وجوابه: أنّا نعني بالحشر إعادةَ الأجزاء الأصلية التي من شأنها أن تبقى من أول

(1) انظر «شرح المقاصد» (212/2).

(2) شرح المقاصد (210/2).

العمر إلى آخره، [لا الحاصلة بالتغذية فعالمعاد من كلٍّ من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية[1]] الحاصلةَ في أول الفطرة. أعني حالَ نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد.

فإن قيل: يجوز أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضلية في الآكل نطفةً وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور، قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه، فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن أن تصير جزءاً أصلياً، فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنما تعاد إلى الحياة والصور والهيئات، وقال المعتزلة: إنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك؛ ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقِه[2].

وأما سؤال: لو قطعت يد مسلم ثم ارتد أو يد كافر ثم أسلم، فقد أجابوا عنه: بأن الجزء لا حكم له، والعبرة في الجزاء إنما هو بمجموع الهيكل كما أوضحناه بالأصل، وانظر: هل بنحوه يجاب عن الأجزاء المأكولة؟ والظاهر: لا، والله أعلم.

الثالث: أول من يحيي ويحشر نبينا صلى الله عليه وسلم لا موسى على الأصح، وجزم القرطبي في «المفهم» بأنه أول من يكسى، وجزم تلميذه في «التذكرة» بأن أول من يكسى إبراهيم كما في حديث «الصحيحين» وغيرهما[3]، والأول أصح، وقد بينت ذلك بالأصل مع المزيد.

الرابع: الحشر لجميع العباد ولو حرِقوا وذُرّوا في الرياح، سواء كانوا يجازَون كالمكلفين أو لا كالبهائم والوحوش، وذهب جماعة إلى أنه لا يحشر إلا مَن يجازى وعزا النووي الأول للمحققين وصححه واختاره، وأما السّقط فاختار الحليمي بعثَه إن أُلقي بعد نفخ الروح فيه، وإلا كان كسائر الموات.

الخامس: أضاف البعث للحشر؛ لأن أنواع الحشر أربعة:

- اثنان في الدنيا: أحدهما: إجلاؤه عليه الصلاة والسلام اليهودَ إلى الشام، وثانيهما سَوق النار الناسَ قربَ قيام الساعة إلى المحشر كما في حديث أشراط الساعة[4].

---

(1) زيادة من (ج).

(2) ونحن نقول: لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنما يعاد إلى الحياة في الصور والهيئات. اهـ «شرح المقاصد» (213/2).

(3) صحيح البخاري (3171) ومسلم (2860) وسنن الترمذي (2423).

(4) الذي أخرجه مسلم (4075) وغيره.

- واثنان في الآخرة: أحدهما - وهو المراد هنا - جمعُهم إلى الموقف بعد إحيائهم كما قال تعالى: ﴿ وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ سورة الكهف: الآية (47)، وثانيهما: صرفهم من الموقف إلى الجنة أو النار.

مبحث

في وجوب الإيمان بإعادة الأجسام بأعيانها

ص: (وقل يعاد الجسم بالتحقيق عن عدم وقيل: عن تفريق محضَين لكن ذا الخلاف خُصا بالأنبيا ومن عليهم نُصَّا).

(ش) (الجسم) عند أهل التحقيق من علماء الكلام: هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة، فلو فرضنا مؤلَّفاً من جوهرين فردين كان الجسم مجموعهما لا كل واحد منهما مع التأليف كما زعم القاضي، وعلى المشهور عن المعتزلة: هو الطويل العريض العميق، قال السعد: ولا نزاع لهم في أن هذا ليس بحد، بل رسم بالخاصة. اهـ[1]، وبيانه وبسطه بالأصل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لما قدم أن إعادة الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر هنا الخلاف فيما عند إعادتها، هل هو العدم المحض أو التفريق المحض؟ فأشار إلى الأول بقوله: **(وقل يعاد الجسم بالتحقيق عن عدم)** وهذا مذهب الأكثرين حيث قالوا: إن الله سبحانه يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها، قال البدر الزركشي: وهو الصحيح. وهذا قول أهل السنة والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام بل بوقوعه، قال الآمِدي: وهذا هو الصحيح وعليه الأكثر. ولذا قدمه في النظم جازماً به، ثم حكى مقابله بصيغة التمريض.

وإنما اختلفوا في أن فناء الأجسام وعدمها هل كان بإعدام معدوم أو بحدوث ضد أو بانتفاء شرط وجودها؟

- فذهب القاضي منا وأبو الهذيل من المعتزلة إلى الأول، إلا أن القاضي يقول: إن الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوماً كما أوجده كذلك فصار موجوداً، وأبا الهذيل يقول: إن الله تعالى يقول له: (افنَ) فيفنى كما قال له: (كن) فكان، والأمر قريب.

---

(1) شرح المقاصد (288/1).

- وذهب جمهور المعتزلة إلى الثاني فقالوا: إن فناء الجوهر بحدوث ضد له وهو الفناء، ثم اختلفوا: فذهب ابن الأخشد وابن شبيب إلى أن الله تعالى يخلق الفناء في محل معين من الجوهر، ثم اختلفا؛ فقال ابن الأخشد: إن الله تعالى يخلقه في جهة من جهات الجوهر، فإذا أحدثه فيها عدمت الجواهر بأسرها، وقال ابن شبيب: إن الله تعالى يحدث في كل جوهر بعينه فناء، وذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني، وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم وأتباعهما إلى أن الله تعالى يعدم الجوهر بخلق فناءٍ لا في محل معين، ثم اختلفا؛ فقال أبو علي وأتباعه: إن الله تعالى يخلق [بعدد كل جوهر][1] فناء لا في محل، فتفنى الجواهر، وقال أبو هاشم وأتباعه: إن الله يخلق فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر بأسرها.

- وذهب إمام الحرمين والأكثرون منا وبشر المريسي والكعبي والنظام من المعتزلة إلى الثالث، ثم اختلفوا في تعيين ذلك الشرط؛ فقال بشر: إنه بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل، فإذا لم يخلقه عدِم الجوهر، وقال الأكثرون منا والكعبي من المعتزلة: إنه بقاء قائم بالجوهر يخلقه الله تعالى فيه حالاً فحالاً، فإذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر، وقال إمام الحرمين منا: إنه الأعراض التي يجب اتصاف الجسم بها، فإن الله تعالى يخلقها في الجسم حالاً فحالاً، فمتى لم يخلقها فيه انعدم، وقال النظام: إنه خلق الله تعالى الجوهر حالاً فحالاً، فإن الجواهر عنده لا بقاء لها، بل هي متجددة بتجدد الأعراض، فإذا لم يوالِ الله على الجوهر خلقَه فنيَ، قال السعد: وأكثر هذه الأقاويل من قبيل الأباطيل، سيما القول بكون الفناء أمراً محققاً في الخارج وضداً للبقاء قائماً بنفسه أو بالجوهر، وكون البقاء موجوداً لا في محل، ولعل وجه البطلان غني عن البيان[2].

وأشار إلى الثاني بقوله: (وقيل: عن تفريق) أي: وقيل: بل تعاد الأجسام عن تفريق محض، وهذا مذهب الأقل وحكاه الآمِدي بصيغة (قيل)، ولما ذكر السعد القولين قال: والحق التوقف وهو اختيار إمام الحرمين حيث قال: يجوز عقلاً أن تعدم الجواهر ثم تعاد وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بعينها، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تُغير أجسام العباد إلى صفة أجسام التراب ثم

---

(1) وبها يتم معنى المراد. والله أعلم.

(2) شرح المقاصد (215/2).

يعاد تركيبها إلى ما عهد، ولا يخيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد[1].

وفي «المواقف» و«شرحه» للسيد: هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحقُّ: أنه لم يثبت في ذلك شيء، فلا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين، وليس في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ سورة القصص: الآية (88)، دليل على الإعدام؛ لأن التفريق هلاك كالإعدام، فإن هلاك كل شيء خروجُه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف كذلك، ومثله يسمى فناء عرفاً، فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ سورة الرحمن: الآية (26)، على الإعدام أيضاً. اهـ[2] ونحوه للفخر بعد حكاية الخلاف وترجيح التفريق.

وعبارة الغزالي في كتاب «الاقتصاد»: فإن قيل: ما تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن، والحقُّ: أنه ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات[3]. ورأيت لبعضهم: الحقُّ وقوع الأمرين جميعاً: إعادة ما انعدم بعينه، وإعادة ما تفرق بأعراضه، وهو حسن!

وبعد هذا: فأدلة القولين مع تحقيق الجسم في الأصل، فليعد إليه من كبُرت همته.

تنبيه

قوله: (بالتحقيق) يجوز أن يتعلق بـ(قل) ويجوز أن يتعلق بـ(يعاد)، وقوله: (محضين) نعت لـ (عدم) و(تفريق) إذ محل الخلاف الفناءُ بمعنى ذهاب العين والأثر لا ما تسميه العامة فناءً من مطلق ذهاب صورة الشيء، كما أن محله التفريقُ بمعنى ألا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتصال، لا بمعنى انحلال البِنية والتركيب؛ إذ ليسا محلَّ خلاف في الإعادة، والله أعلم.

وقوله: (لكن ذا الخلاف خُصّا...إلخ) تقييد لمحل الخلاف، يعني أن محل القولين مَن لم يرد فيه نصٌّ أنه لا يبلى، أما مَن ورد فيه ذلك فلا يفنى اتفاقاً كالأنبياء،

---

(1) شرح المقاصد (216/2).

(2) المواقف (475/3).

(3) الإقتصاد (ص233).

فإن الأرض لا تأكل أجسامهم، ففي الحديث: «إن الله عز وجل حرم على الأرض أجساد الأنبياء»[1] قال ابن العربي: حديث حسن، وقال غيره: صحيح. بل هم أحياء في قبورهم يصلون ويسبحون ويحجون ويتقربون إلى ربهم بسائر عباداتهم التي كانوا عليها في الدنيا تلذُّذاً بها لا قضاءً للتكليف، وكالشهداء وكالمؤذنين احتساباً؛ وحديثهم في «الطبراني»[2]، وكحامل القرآن وحديثه عند ابن منده، وكمن لم يعمل خطيئة قط وحديثه عند المروزي، وكالعلماء العاملين زادهم بعضُهم[3]، ومثله لا يقال إلا بتوقيف، وكالروح وعَجْب الذنب وقد مرّا، وكالجنة والنار وأهلِهما، وكالعرش والكرسي واللوح والقلم على ما قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة كما مر.

وههنا تنبيهان:

الأول: (الكلام الشرعي) منه ما هو عام أريد به عام؛ نحو: ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ سورة البقرة: الآية (282)، أو خاص أريد به خاص؛ نحو: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ سورة الأحزاب: الآية (37)، أو عام أريد به خاص؛ نحو: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾ سورة النمل: الآية (23)، ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ سورة الأحقاف: الآية (25)، أو خاص أريد به عام؛ نحو: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ سورة الإسراء: الآية (23)، أي: لا تؤذهما بشيء من أنواع الإيذاء.

الثاني: كل حكم أجازه الشارع أو منعه أو أمكن رده إلى أحدهما فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى فالثاني ناسخ للأول إن عُلم التاريخ، وإلا طلب الترجيح، فإن لم يرد عنه إجازة ولا منع ولا أمكن رده إليه بوجه ففيه الخلاف قبل ورود الشرع، والأصح: أن لا حكم فلا تكليف فيها بشيء، وقيل: يرجع فيه إلى المصلحة والسياسة؛ فما وافقهما منه أُخذ، وما لا تُرك. قاله ابن حجر فتأمله، ولعل الصواب: بعد ورود الشرع، فتكون المنافع على الحل والمضارُّ على التحريم.

---

(1) أخرجه أبو داود (1047) وابن ماجه (1085) والنسائي (1374).

(2) المعجم الكبير (13554).

(3) انظر «شرح الصدور» للسيوطي (ص309).

مبحث

في بيان الخلاف في إعادة الأعراض والأزمان

ص: (وفي إعادة العرض قولان، ورُجحت إعادة الأعيان).

(ش) يعني: أن القائلين بإعادة الأعيان اختلفوا في إعادة أعراضها التي كانت قائمة بها في الدنيا على أقوال:

أحدها: أنها تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة، وهذا مذهب الأكثرين وإليه ميل الأشعري، لا فرق فيها بين الأعراض التي يطول بقاء نوعها كالبياض وبين غيرها كالأصوات ولا بين ما هو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل؛ لأن نسبة الأعراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها، وقد قام الدليل على إعادتها فكذا أعراضها، وما قيل عليه من لزوم قيام العرض - أعني الإعادة بالعَرَض المُعاد وهو محال - فباطل لإمكان تعلق الإعادة بالأعيان أولاً وبالذات وبالأعراض ثانياً وبالعَرَض.

نعم؛ يتوجه عليه لزوم اجتماع المتنافيات؛ كالطول والقصر والكبر والصغر والحياة والموت، وقد يجاب: بأن إعادة العرض ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت في الدنيا، ولعل الموت والعدم مما لحقاه في غير حالة الوجود ولو حكماً، أو لعل النزاع إنما هو في أعراض تتوقف الحياة أو الوجود عليها، وإلا ظهر أن الكلام كان مفروضاً في إعادة أعراض تشهد له أو عليه كما يعرفه من تتبع الأحاديث النبوية، والله أعلم.

وثانيها: أنها تمتنع إعادتها مطلقاً؛ لأن المعاد إنما يعاد بمعنىً، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً، وتقدم جوابه آنفاً.

وثالثها وإليه ذهب أكثر المعتزلة: امتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والإرادات؛ لاختصاصها عندهم بالأوقات، وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدورَ العبد فحكَموا بأنها لا تجوز إعادتها لا للعبد ولا للرب، وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد فجوزوا إعادتها.

فإن قلت: قد ذكرت أقوالاً ثلاثة ولم يذكر في النظم إلا قولين، قلت: لما كان الثالث للمعتزلة لم أعتبره في النظم، وذكرتُ قولَي أهل السنة إلقاءً للمعتزلة في ساحة العدم، وذكرت قولهم في الشرح؛ لئلا يستدركه مَن لم يمارس مقاصد المحصلين.

وقوله: (ورجحت إعادة الأعيان) ترجيح للأول ودفعٌ لتوهم التساوي بين القولين، والمراد من الأعيان إما الأشخاص والأنفس، وإما مقابل الأغيار، وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافي للعرضية، وعبارة ابن العربي في «سراج المريدين»: الذي عند أهل السنة أن تلك الأجساد الدنيوية تعاد بأعيانها وبأعراضها بلا خلاف بينهم. ومثله للقرطبي.

قلت: والصواب مع ناقل الخلاف كالسعد وغيره، وقد جزم المحلي بترجيحه أيضاً في مبحث المعاد، وقدمه البيضاوي على مقابله في تفسير (سورة يس) وقول ابن العربي: لم يرِد بإعادة العرض خبر ولا حديث، وإنما هو من مجوَّزات العقول. ردَّه القرطبي في «التذكرة» بأحاديث كثيرة ذكرها في أبواب الحشر والجنة والنار.

تتمة

(العَرَض) عند المتكلمين: ما يتحيز تابعاً في تحيُّزه لغيره، وهو معنى قول بعضهم: (ما يقوم بغيره) وعند الفلاسفة: (ما يختص بشيء آخر اختصاص الناعت بالمنعوت) فيدخل فيه بناءً على مذهبهم من إثبات المجردات التي لا تتحيز صفاتها، ولم يبالِ المتكلمون بخروجها لعدم ثبوتها عندهم، وأما صفات الباري فالعَرَض لا يتناولها؛ لامتناع إطلاقه عليها.

- إذا عرفت هذا: فمن أحكام العَرَض: امتناعُ قيام العرض الواحد بأكثر من محل واحد؛ لقضاء الضرورة بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بذلك المحل، ونبهت على امتناع ذلك: بأن تشخُّص العرض إنما هو بالمحل، بمعنى أن محله مستقل بشخصه، فلو قام بمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد كحصول الجسم الواحد في مكانين، فلو جاز ذلك لزم جواز هذا، وهو ضروري البطلان، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك؛ لجواز أن يكون سواداً واحداً قائماً بهما، واللازم باطل، والقرب والجوار والأخوة معتبر فيها عَرَضان قام بكل معادل فيها عرض شخصي.

- ومن أحكام العرض عند كثير من المتكلمين: أنه لا يبقى زمانين، بل كل الأعراض على التقضّي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى عندنا، وبقاء الجوهر مشروط بتوالي أعراض عادة، فمن هنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر.

ولو قلنا: إن علة الاحتياج إلى الصانع هي الحدوث لا الإمكان تمسك القائل بذلك بأن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق؛ يقال: عرض لفلان أمرٌ، أي معنىً لا قرار له، وهذا أمر عارض، وهذه الحالة ليست بأصلية بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضاً، وليس اسماً لما لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه؛ إذ ليس معناه اللغوي مما ينبئ عن هذا المعنى، وبأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيلزم أن يدوم بدوامه؛ لأن الدوام هو البقاء، وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوّم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء، وإما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع بقاء المحل ضرورةَ أنه لا تعلق لبقائه ببقائه، والوجهان ضعيفان؛ لأن العروض في اللغة إنما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء في زمانين فأكثر، ولو سُلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية، ولأنا نختار بقاءه ببقاء آخر، لكن بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم إمكان بقائه مع فناء المحل؛ لجواز أن يكون بقاؤه مشروطاً ببقاء المحل كوجوده بوجوده، وفي الأصل زيادة على هذا.

ثم الحكم - وهو امتناع بقاء الأعراض مطلقاً - مذهب الأشاعرة وعليه ينبني كثير من مطالبهم، قال السعد: والحقُّ أن العلم ببقاء الأعراض من الألوان والأشكال - سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات - بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا[1]. وبقيته بالأصل.

- ومن أحكام العرض: امتناع انتقاله من محل إلى آخر ضرورةَ أن معنى قيام العرض بالمحل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله وموضوعه، فيكون زواله عن ذلك المحل زوالاً لوجوده في نفسه، فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة والمسك من الرائحة أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه، بل الحدوث فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا كما في إحداث الشبع عند الأكل والرِّي عند الشرب. وفي الأصل تتمة.

- ومن أحكام العرض الضرورية: أنه لا يقوم بنفسه، وهذا من الضروريات التي لا تحتاج إلى التنبيه، فقول أبي الهذيل: الباري تعالى يريد بإرادة عرضية حادثه لا في محل.. مكابرة محضة.

---

(1) شرح المقاصد (182/1).

- ومن أحكام العرض: أنه يمتنع قيامه بالعرض عند الجمهور، تمسُّكاً بأن معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ليصح كون الشيء تابعاً له في التحيز، والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر، وبأنه لو قام عرض بعرض فلا بد في الآخرة من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورةَ امتناع قيام العرض بنفسه، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أَولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا أَولى؛ لأن القائم بنفسه أحق أن يكون محلاً مقوماً للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له، وهو معنى القيام[1]، وعلى الوجهين اعتراض مبيَّن بالأصل[2].

ص: (وفي الزمن قولان).

(ش) هذا معطوف على العَرَض عطف خاص على عام تنصيصاً على أعيان المسائل، يعني: وفي جواز إعادة الزمن - أي: جميع أزمنة الأجسام التي مرت عليها في الدنيا تبعاً للذوات والأجسام المعادة، فتعاد بأزمنتها وأوقاتها كما تعاد بألوانها وهيئاتها، وامتناعها لمثل ما مر من لزوم اجتماع المتنافيات كالماضي والحال والاستقبال - قولان أرجحُهما أوّلهما؛ لورود ظاهر القرآن به في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ سورة النساء: الآية (56)، إذ المراد الغيرية بحسب الزمان، وإلا فالجلود هي الأُولى بأعيانها؛ إذ هي التي عصت، فيعاد تأليفها إذا تفرقت وأعيانُها إذا عدمت، وفي الحديث[3]: أنه عليه الصلاة والسلام دعا بردِ الشمس بعد الغروب، فردت على علي رضي الله عنه لحبسِه نفسَه في حاجته عليه الصلاة والسلام حتى فاتته صلاة العصر، فصلاها بعد ردها أداءً، فلولا أن الوقت يعاد لم تكن صلاته بعد رد الشمس أداء، ولم يكن للرد فائدة، وجاء في الحديث بعث الليالي والأيام والأشهر والأعوام للشهادة للإنسان وعليه بالطاعات والآثام، وفي الأصل بسطه.

نعم؛ أوردوا كما قاله السعد على إعادة الزمان لزوم إفضائه إلى كون الشيء مبتدأ

---

(1) شرح المقاصد (1/182).

(2) انظر «شرح المقاصد» (1/179).

(3) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (2/9) والطبراني في المعجم الكبير (24/ 147) وانظر الفوائد المجموعة واللآلئ المصنوعة (1/ 38) والموضوعات (1/ 266) وكلهم أشاروا إلى أنه حديث موضوع، والألباني أشاره إلى وضعه في السلسلة الضعيفة والموضوعة (2/ 395).

من حيث إنه معاد؛ إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول، وفي هذا جمع للمتقابلَين حيث صَدَقَ على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أنه مبتدأ ومُعاد؛ لما أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه مُعاداً ومنعٌ لكونه معاداً؛ لأنه الموجود في الوقت الثاني، وهذا قد وجد في الوقت الأول، ودفع للتفرقة بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن مُعاداً الآن حيث كونه مبتدأ، والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري، وقد يجعل هذا الإيراد ثلاثة أوجه بحسب ما يلزم من الفسادات.

وأجيب: بأنا لا نسلّم كون الوقت من المشخصات؛ فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس، حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة، وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج، ولو سلم فلا يُسلّم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر، وهذا معنى ما يقال: إن المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الأول، والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني، ولهذا يمكن أن يدفع ما يقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل؛ لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض، وإلا لم يكن إعادة له بعينه، بل بالقبلية والبعدية بأن هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق، فيكون للزمان زمان تمكِن إعادته بعد العدم ويتسلسل. اهـ من «شرح المقاصد»[1] وفي تنظيره بالكتاب نظر؛ لعدم تبدله وتغيره بتبدل الزمان، وتغيره بعد كونه كتاباً بخلاف مثل الحيوان؛ إذ لا بد له فيه من زيادة أو نقصان.

تنبيهان

الأول: الذي ذهب إليه كثير من المتكلمين - ونُسب إلى الأشاعرة، وقال فيه التاج السبكي: إنه المختار -: أن الزمان مقارنةُ متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالةً للإيهام، فإن الموهوم محل للإيهام، فإذا قارنه المعلوم أزال إيهامه؛ نحو: آتيك عند طلوع الشمس.

وأحسن منه قوله في «شرح المقاصد»: هو متجدد معلوم يقدَّر به تجدد غير معلوم؛ كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب، حتى لو علم وقت قعود عمرو يقال: متى قام زيد؟ فيقال في جوابه: حين قعد عمرو،

(1) شرح المقاصد (210/1).

ولو علم وقت قيام زيد وقيل: متى قعد عمرو؟ يقال في جوابه: حين قام زيد، وكذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يقدر المقدِّر ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة: أجلس يوماً، والقارئ: أجلس بقدر ما تقرأ الفاتحة، والكاتب: قدرَ ما تكتب صفحة، والطباخ: قدرَ ما تطبخ مِرجل[1] لحم.

الثاني: لا خفاء في ثبوت شيء ينتقل الجسم عنه وإليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره، وهو المسمى بالمكان، ومذهب أرسطو وأتباعه: أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي؛ كسطح ظاهر الماء المماسّ لسطح باطن الكوز. ومذهب المتكلمين وكثير من الفلاسفة: أنه البعد الذي ينفذ فيه بُعد الجسم ويتحد به، ومذهب بعض الفلاسفة: أنه امتداد موجود قد يكون ذراعاً وقد يكون أقل وقد يكون أكثر وقد يسع ما هو أصغر منه أو أكبر.

ثم البعد أو الامتداد يمتنع عند أفلاطون وأتباعه خلوه عن شاغل، وعند البعض يمكن خلوه عنه وهو الخلاء، وبسط الجميع بالأصل، وأما المكان عند العامة: فهو ما يمنع الشيء من السقوط إلى أسفل.

مبحث

في بيان وجوب الإيمان بالحساب

ص: (والحساب حق وما في حق ارتياب، فالسيئات عنده بالمثل، والحسنات ضوعفت بالفضل).

(ش) يعني: أن الحساب حق ثابت بالعقل وبالنقل بالكتاب والسنة والإجماع، وقدمه بعد الحشر على أخذ العباد الصحف وإن كان مؤخَّراً عنه في الوقوع؛ تقديماً للمقاصد على الوسائل.

وهو مصدر حاسبَ قياساً وحسَب الشيء يحسُبه بالضم إذا عدَّه سماعاً، وإياه اعتمد مَن قال: هو لغة العدُّ، واصطلاحاً: توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيراً كانت أو شراً تفصيلاً لا بالوزن إلا مَن استثنى منهم.

الخلاف في كيفية الحساب:

وقد اختلف العلماء في معنى محاسبته تعالى عباده على ثلاثة أقوال:

---

(1) المِرجل: القِدر أو الإناء الكبير.

أحدها: أنه تعالى يعلِمهم ما لهم وما عليهم، قال فخر الدين[1]: بأن يخلق الله سبحانه في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب.

وثانيها: ونُقل عن ابن عباس: أن يوقف الله عباده بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم فيقول: هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها، وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم.

وثالثها: أن يكلم الله تعالى عبادَه في شأن أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب وما عليها من العقاب، قال الفخر: إما بأن يسمعوا كلامه القديم أو يسمعوا صوتاً يدل عليه يتولى تعالى خلقه في أذن كل واحد من المكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت منعَ الغير من سماع ما كُلف به. اهـ

قلت: ولا شك في صحة شهادة الآثار الصحيحة له.

واعلم أن كيفيات الحساب مختلفة وأحواله متباينة؛ فمنه اليسير، ومنه العسير، ومنه السر، ومنه الجهر، ومنه التكريم، ومنه التوبيخ، ومنه الفضل، ومنه العدل، ويكون للمؤمن والكافر وللإنس والجن إلا من ورد الحديث باستثنائهم، ففي حديث حذيفة: «أول من يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً، مع كل ألف سبعون - يعني ألفاً كما في رواية - ليس عليهم حساب»[2] فالناس كما قال العلماء عند الحساب ثلاث فِرق: فرقة لا يحاسبون أصلاً، وفرقة تحاسب حساباً يسيراً وهما من المؤمنين، وفرقة تحاسب حساباً شديداً يكون منها مسلم وكافر، وإذا كان من المؤمنين مَن يكون أدنى إلى رحمة الله فلا يحاسب فلا يبعُد أن يكون من الكافرين مَن هو أدنى إلى غضبه فيدخل النار ولا يحاسب أيضاً.

وإذا عرفت أن القيامة مواطن شتّى سهُل عليك الجمع بين قوله تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ سورة الصافات: الآية (24)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ سورة القصص: الآية (78)، وبين قوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ سورة المطففين: الآية (15)، و﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴾ سورة الرحمن: الآية (41)، وبين قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا

---

(1) وهو فخر الدين الرازي صاحب التفسير المشهور، وقوله في « تفسيره » (1/ 389).

(2) أخرجه أحمد في «المسند» (23384).

﴿كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سورة الحجر: الآيتين (92 - 93).

وفي الأصل من هذا الباب العجب العجاب.

تتمة

لم أقف في حساب الأطفال والبُله والمجانين وأهل الفترة على نص صريح.

ثم الأصح: أن الناس يُدعون يوم القيامة بآبائهم ولو من الزنا، وقيل: بأمهاتهم؛ ليستتر أولاد الزنا.

تنبيه

الحكمة في الحساب مع علمه سبحانه بكل شيء: إظهار تفاوت شرف أرباب الكمال وفضائح أرباب الضلال.

وقوله: (وما في حق ارتياب) - أي: لا يليق به ذلك - تكملةٌ وتتميمٌ.

وأما قوله: (فالسيئات...إلخ) فإشارة إلى أهم ثمرات الحساب، ومعناه: أن السيئات التي عملها العبد حقيقة أو حكماً بأن طُرِحت عليه لظُلامته الغيرَ وتُعاد حسناته صغيرة كانت أو كبيرة يجازى عليها عند الله بمثلها سواء بسواء إن جازاه الله عليها، ولله أن يعفو عنها إن لم تكن كفراً.

وهي جمع (سيئة) وهي ما ندم فاعله شرعاً من ساء يسوء إذا حزن، سميت بذلك لأن فاعلها يُساء بها يوم القيامة عند المقابلة عليها، أُدغمت فيها الواو بعد قلبها ياء لالتقائهما وسَبق إحداهما بالسكون، والأصل (سَيْوِءه).

وقوله: (والحسنات...إلخ) عطف على (فالسيئات...إلخ) عطفَ الجُمل، والمراد الحسنات المقبولة الأصلية المعمولة لهم أو ما في حكمها، لا المأخوذة في نظير ظُلاماتهم كما يأتي.

جمع (حسنة) وهي ما يحمد فاعله شرعاً، سميت بذلك لحسن وجه صاحبها حين رؤيتها، والمراد من مضاعفتها تكثيرُ الله ثوابها إلى مثلها أو أكثر، فهو من نحو قول الخليل: التضعيفُ أن يزاد على أصل الشيء فيُجعل مثلين أو أكثر، وكذلك الإضعاف والمضاعفة، يقال: ضعَّفت الشيءَ وأضعفتُه وضاعفتُه بمعنىً، وضعفُ الشيءِ مثلُه وضعفاه مثلاه وأضعافُه أمثاله.

وقوله: (بالفضل) أي: العطاء لا في وجوب ولا عن إيجاب عليه تعالى، متعلق بـ(ضوعفت) أي: وعدُه تعالى بمضاعفتها محضُ فضلٍ منه سبحانه وإن وجب الوفاءُ

بالمضاعفة للوعد كما لا يخفى؛ أي: ومما يجب اعتقاده مقابلةُ السيئة بمثلها إن قوبلت ومقابلةُ الحسنة بضعفها، قال تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ سورة الأنعام: الآية (160)، ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ سورة الشورى: الآية (40)، ﴿ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا ﴾ سورة النساء: الآية (40).

وفي «الصحيحين» عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك؛ فمن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبع مئة ضعف إلى أضعاف كثيرة، وإن همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبت سيئة واحدة»[1].

وفي «صحيح ابن حبان»[2]: لما نزل ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ ﴾ سورة البقرة: الآية (261)، قال صلى الله عليه وسلم: «ربِّ زِد أمتي». فنزل: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾ سورة البقرة: الآية (245). فقال: «ربِّ زِد أمتي». فنزل: ﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ سورة الزمر: الآية (10).

وأخرج أحمد[3]: «إن الله يضاعف الحسنة إلى ألف ألف حسنة». ثم تلا أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿ تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ سورة النساء: الآية (40)، قال: «وإذا قال الله تعالى: { أَجْرًا عَظِيمًا } فمن ذا يقْدُر قدره».

تتمات

الأولى: قال بعضهم: التضعيف إنما هو في الحسنات المفعولة ولو بواسطة كما يُعلم مما بسطناه بالأصل، فلو هم بحسنة فلم يعملها لمانع كُتبت له واحدة وجُوزي عليها من غير تضعيف، كما لا يكون إلا لأجزاء عبادة تمّت، فلا تضعيف لتسبيح وخشوع وتكبير وقراءة من ركعة من صلاة قطعَها المصلي كما حكى عليه بعضهم الإجماعَ، وظاهره: ولو لم يتسبب في قطعها، وأما الثواب المجازى به على الحسنة

---

(1) أخرجه البخاري (6126)، وصحيح مسلم (131).

(2) صحيح ابن حبان (4648).

(3) مسند أحمد (10770).

فيجوز أن تضاعف أفرادُه، فقد قال القرطبي في «شرح مسلم» في حديث «من قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد.. كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مئة حسنة ومحيت عنه مئة سيئة وكانت له حرزاً من الشيطان بقيةَ يومه»[1] الحديثَ ما نصُّه: ثم تضاعف كل حسنة من المئة بعشر. وهو صريح فيما ذكرنا.

الثانية: إنما تكون المضاعفة في الآخرة لمن جاء بالحسنة ولم يقل: (مَن عمِلها) وعبَّر مع السيئة تارة بالعمل وتارة بالمجيء.

الثالثة: اضطرب كلامهم في حدِّ أقل مراتب المضاعفة العامة التي لا يختص بها أحد عن غيره، ولا يراعى فيها زمان ولا مكان، ولا يعتبر فيها تفاوت الأحوال، فقيل: العشر المذكور في الحديث والقرآن، وقيل: السبع مئة المضروب بها المثلُ فيه، ويكون من باب الإخبار بالأكثر بعد الإخبار بالأقل، وعليه: فالعشرة مندرجة في السبع مئة كما هي عادة العرب كما جزم به النووي والهيثمي، وقيل: غير مندرجة وبه جزم بعضهم.

وأما غاية التضعيف وأكثره فليست محصورة بحدٍّ ولا مقدورة بعدٍّ؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ﴾ سورة البقرة: الآية (261)، وقوله: ﴿ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗ ﴾ سورة البقرة: الآية (245)، وفي الحديث: «إلى أضعاف كثيرة».

الرابعة: قال سيدي يوسف بن عمر: تضعيف الحسنات مخصوص بهذه الأمة ولم يكن لغيرها من سائر الأمم، والله أعلم.

مبحث

في مكفرات الذنوب

ص: (وباجتناب للكبائر تغفر صغائر وجا الوضو يكفر).

(ش) هذه مسألة اختلف الناس فيها:

- فذهب بعض المعتزلة وجماعة من الفقهاء والمحدثين إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كُفرت صغائره قطعاً، ولم يجز تعذيبه عليها، لا بمعنى الامتناع العقلي، بل لورود الأدلة السمعية به؛ مثل قوله تعالى: ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾ سورة النساء: الآية (31).

---

(1) أخرجه البخاري (3119) ومسلم (2691).

- وذهبت أئمة الكلام إلى أن ذلك الحكم ظني يقوى فيه الرجاء تمسُّكاً بأنّا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأنه لا تِباعة فيه، وذلك نقض لعُرى الشريعة، وفيه نظر!

وأجابوا عن متمسَّك الأولين: بأن الكبيرة في الآية محمولة على الكفر؛ لإطلاقها فيها، والفرد عند الإطلاق يحمل على الكامل من نوعه؛ أي: إن اجتنبتم الكفر بأن آمنتم كفّرنا عنكم سيئاتكم التي سلفت زمنَه، فهو كقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ سورة الأنفال: الآية (38).

ورُدَّ بأن الكفر كبيرة واحدة، وقد جَمَع الكبائر في الآية، فدل على إرادة أنواع الذنوب، وأجيب: بأن الجمع في الآية منظور فيه؛ لتعذر أنواع الكفر مِن تهوُّد وتنصُّر وتمجُّس لو قلنا بأنه ملّة واحدة من حيث الحكم، أو لتعدد أفراده القائمة بأفراد المكلفين.

إذا عرفت هذا عرفت صُلوح كلام النظم للمذهبين، لكنه في مذهب الفقهاء والمحدثين أظهر، وهو فيما بين القوم من مذهب المتكلمين أشهر، وبه قطع القرطبي في «شرح مسلم».

وبما تقرر عُلم أنه لا خلافَ بين الناس في ترتب التكفير على الاجتناب، وإنما النزاع في قطعية التكفير وظنيته.

قلت: ويظهر لي أن مبنى القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه، والحقُّ جوازه.

تنبيهان

الأول: شرطَ بعضهم في تكفير الصغائر كونَها مقدمات للمجتنَب من الكبائر كالقبلة للزنا، والحقُّ عدمُ اشتراط ذلك، بل الصغائر التي لا تتبع كبيرة عند اجتناب جنس الكبائر كذلك، كما أن الصواب: أن المراد من الاجتناب ما يعمُّ التوبة بعد الملابسة.

الثاني: قيّد ابن عطية المغفرة بمن أتى بالفرائض أيضاً، ووافقه القرطبي؛ للحديث[1]: «ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويجتنب الكبائر

---

(1) الذي أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (1748).

السبع.. إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفِق» ثم تلا ﴿ إِن تَجۡتَنِبُوا۟ كَبَاۤىِٕرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ ﴾ سورة النساء: الآية (31).

وفي «مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه، عنه عليه الصلاة والسلام: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفِّرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»[1].

قال القرطبي: على هذا جماعة أهل التأويل وجماعة الفقهاء، وهو الصحيح في الباب، وأما الكبائر فلا يكفِّرها إلا التوبة منها والإقلاع عنها. اهـ[2]

قلت: اجتناب الكبائر مغنٍ عن زيادة هذا القيد عند التأمل.

وقوله: (وجا الوضو يكفر) إشارة إلى عدم انحصار تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر كما يوهمه تقديم المعمول وهو (باجتناب للكبائر) على عامله وهو (تغفر صغائر) ففي القرآن: ﴿ إِنَّ ٱلۡحَسَنَـٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ سورة هود: الآية (114).

وفي الحديث: «وأتبعِ السيئةَ الحسنةَ تمحُها»[3] وفيه أيضاً: «من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدِّث فيهما نفسَه غفر له ما تقدم من ذنبه»، وفي رواية: «لا يتوضأ رجل مسلم فيُحسن الوضوء فيصلي صلاة إلا غُفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها»[4]، وكذا الصلوات الخمس، وكذا رمضان، وكذا الحج المبرور، والكل مشروط باجتناب الكبائر كما في حديث «الصحيحين».

على معنى: أنه إن كان هناك كبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله لا الوضوء أو الصلاة، وليس المراد أنه مع الكبائر لا يكفِّر شيء كما حرره النووي في باب الوضوء.

تنبيهات

الأول: نشأ من هنا سؤال، وهو: إذا كانت الصغائر مكفَّرة باجتناب الكبائر والكبائرُ لا يكفّرها إلا التوبة، فماذا يكفر الوضوءُ وما معه؟ وتنوع الناس في جوابه:

فأجاب النووي بما حاصله: أن كل واحد من هذه الأمور صالح للتكفير، فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفّره، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتبت له به حسنات

(1) صحيح مسلم (233).
(2) تفسير القرطبي (158/5).
(3) أخرجه الترمذي (1987).
(4) أخرجه البخاري (158) ومسلم (227).

ورفعت له به درجات، وإن صادف كبيرة أو كبائر ولم يصادف صغيرة رجونا أن يخفف عنه من الكبائر. اهـ

واعترض ابن سيد الناس بوجهين:

الأول: أن تكفير الذنوب والثواب المترتب على الطاعات أمر توقيفي ليس للظن فيه مجال.

والثاني: أن النص الوارد باشتراط اجتناب الكبائر كما قدمناه من حديث «الصحيحين» يرده، والذي نقله المحققون: أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة. اهـ

وممن قال بما قاله النووي القرطبيُّ وابن العربي المالكيان، ونقلنا عبارتَهما بالأصل، بل قال القرطبي: لا مانع من تخفيف عذاب الكافر بشفاعة أو نحوها، والممتنع إنما هو غفران الله له الشركَ لا تخفيفه إياه. اهـ؛ أي: لا تخفيف عذابه، وفيه نظر بيناه بالأصل.

وأجاب البلقيني عن أصل السؤال: بأن الناس أقسام؛ فمنهم من لا صغائر له ولا كبائر وهذا له رفع الدرجات، ومنهم من له الصغائر فقط بلا إصرار فهي المكفَّرة باجتناب الكبائر إلى موافات الموت على الإيمان، ومنهم من له الصغائر مع الإصرار فهي التي تكفر بالأعمال الصالحة كالصلوات وصوم يوم عرفة وعاشوراء، ومنهم من له الكبائر مع الصغائر فالمكفر عنه الصغائر فقط، ومنهم من له كبائر فقط فيكفر منها على قدر ما كان يكفر من الصغائر. اهـ

قلت: وهو مبني على أن تكفير الأعمال الصالحة للذنوب غير مشروط باجتناب الكبائر، وهو خلاف نقل ابن عطية عن جمهور أهل السنة: أن شرط تكفير الأعمال الصالحة للصغائر أن تجتنب الكبائر كما مر، فإن لم تجتنب لم تكفر شيئاً بالكلية، وقال الحذاق: إنها تكفر الصغائر ما لم يصرَّ عليها، سواء اجتنبت الكبائر أم لا، ولا تكفر شيئاً من الكبائر. اهـ

قلت: وقد مر في كلام ابن سيد الناس نحو ما نقله ابن عطية عن الجمهور.

وأجاب شيخ الإسلام الأنصاري عن أصل السؤال: بأنه لا مانع من ذلك - أي: اجتماع المكفرات في الأسباب المعروفة؛ لأنها علامات لا مؤثرات حقيقية - فكما لا يمتنع أن يكون للشيء علامات متعددة لا مانع من أن يكون للشيء مكفرات متعددة، ويجوز بهذا المعنى اجتماع عدة أسباب على مسبَّب واحد كما هنا. اهـ

قلت: وأحسن الأجوبة قول سيدي يوسف بن عمر في «شرح رسالة المالكية»:

إن الذنوب كالأمراض والأعمالَ الصالحة كالأدوية، فكما أن لكل نوع من أنواع الأمراض نوع من أنواع الأدوية لا ينجَع فيه غيرُه كذلك المكفرات مع الذنوب، وتوزيع ذلك موكول إلى علم الله تعالى، وهذا لا ينافي الاشتراط المذكور، والله أعلم.

قلت: ويشهد له حديث: «إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا جهاد، وإنما يكفرها السعي على العيال»[1].

الثاني: ليس تكفير الأعمال الصالحة للصغائر عبارة عن إسقاط ثوابها في نظيرها كما قاله المعتزلة، بل هو عندنا عبارة عن عدم المؤاخذة بها مع بقاء ثواب تلك الأعمال موفّراً على صاحبها.

الثالث: روى مسلم في «صحيحه»: «ما من مسلم يُشاك شوكةً فما فوقَها إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة»[2]، قال النووي: في هذه الأحاديث بشارة عظيمة للمسلمين؛ فإنه قلَّ أن ينفك الواحد منهم ساعةً عن شيء من هذه الأمور، وفيه تكفير الخطايا بالأمراض والأسقام ومصائب الدنيا وهمومها وإن ثقلت عليهم مشقتها، وفيها رفع الدرجات بهذه الأمور وزيادة الحسنات، وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء، وحكى القاضي عن بعضهم أنها تكفر الخطايا فقط ولا ترفع درجة ولا يكتب بها أجرٌ ولا حسنة. قال: وروي نحوه عن ابن مسعود حيث قال: (الوجع لا يكتب به أجر، لكن تكفر به الخطايا)[3] واعتمد على الأحاديث التي فيها تكفير الخطايا فقط ولم تبلغه هذه الأحاديث التي ذكرها مسلم المصرِّحة برفع الدرجات وكَتب الحسنات. اهـ

وما حكاه القاضي عن بعضهم وروي عن ابن مسعود هو معتمد القرافي حيث زعم فَرقاً بين المكفرات وأسباب المثوبات: بأنه يشترط في الثانية أن تكون من كسب العبد ومقدوره، وأن يكون ذلك المكسوب مأموراً به، فما لا أمر فيه كالموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل لا ثواب لهم فيه على الصحيح؛ لأنهم غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين، وأما المكفرات فلا يشترط فيها

---

(1) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (102) وأبو نعيم في «الحلية» (335/6) بلفظ: « إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا العمرة»، قالوا: فما يكفرها يا رسول الله؟ قال: «الهموم في طلب المعيشة».

(2) صحيح مسلم (2572).

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (10812) والطبراني في «الأوسط» (8922).

شيء من ذلك كما يعلم مما بسطناه عنه بالأصل، فلا معوَّل عليه.

نعم؛ وقع في كلامه ما نصه: ومن ذلك - أي المكفِّرات - المصائب المؤلِمات؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ سورة الشورى: الآية (30)، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يصيب المؤمن وَصَب ولا نَصَب حتى الشوكة يُشاكها إلا كفر به من ذنوبه»[1] فالمصيبة كفارة للذنوب جزماً، سواء اقترن بها الصبر أو التسخط أو الرضا، فالتسخط معصية أخرى.

ونعني بالتسخُّط الذي يكون معصيةً عدمَ الرضا بالقضاء لا التامَّ من المقضيات، والصبر قُربة من القُرَب الجميلة، فإذا تسخط حصلت سيئة، ثم قد تكون هذه السيئة قدرَ السيئة التي كُفرت بالمصيبة أو أقلَّ أو أعظمَ بحسب كثرة التسخط وقِلّته وعِظَم المصيبة وصغرِها، فإن المصيبة العظيمة تكفر من السيئات أكثر من المصيبة اليسيرة، فالتكفير واقع قطعاً تسخّط المصاب أو صبر، غير أنه إن صبر اجتمع التكفير والأجر، وإن تسخط فقد يعود الذي كُفر بالمصيبة بما جناه من التسخط أو أقل منه أو أكثر، وعلى هذا يحمل ما في بعض الأحاديث من ترتيب المثوبات على المصائب - أي إذا صبر - وإلا فالمصيبة لا ثواب فيها قطعاً من جهة أنها مصيبة؛ لأنها غير مكتسبة، والتكفير يقع بالمكتسب وغير المكتسب.

ثم فرّع[2] على ذلك: أنه لا يجوز أن يقال لمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك: (جعل الله لك هذه المصيبة كفارة) لأنها كفارة قطعاً، والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز؛ لأنه قلّةُ أدب مع الله عز وجل، بل يقال: (اللهم عظِّم له الكفارة) فإن تعظيمها لا يُعلم ثبوته بخلاف أصل التكفير فإنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه، فاعلم ذلك فيه وفي نظائره. اهـ[3]، والقصد منه: أن التبرُّم ليس التسخط، وأنه قد لا يرد بما في الأحاديث؛ لأنها مطلقة قابلة للتقييد بما قاله، وأما الدعاء المذكور فالحقُّ جوازه؛ إذ لا علم لنا بأن هذه المصيبة مكفِّرة؛ إذ المحكوم عليه بالتكفير إنما هو جنسها.

نعم؛ قد يقال: هو يسلّم أن الصبر عبادة أخرى، فيكون ما قاله خلاف الأحاديث؛

---

(1) أخرجه البخاري (5381) ومسلم (2572).

(2) أي: القرافي.

(3) أنوار البروق (393/4).

إذ رُتب فيها الثواب على نفس المصيبة فقط، وما ذكره من الشروط فيما يترتب عليه الثواب غير مسلّم، إنما تلك الشروط في المكلف به، فإن كان بنى ذلك على أن المندوب مكلف به فهو مرجوح عند الأصوليين وإن كان مأموراً به؛ إذ الراجح عندهم أن التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه، وأنه لا تكليف إلا بفعل اختياري على ما مر صدرَ الشرح، والله أعلم.

الرابع: المنقول أن الأصح أن الحدود بمجردها كفارة كما صرح به حديث مسلم، قاله ابن حجر وغيره، وقال جمع: إقامتها ليست كفارة، بل لا بد معها من التوبة، ويمكن الجمع بحمل الأول على ذات الذنب والثاني على ترك التوبة من جُرأته.

نعم؛ ذهب بعضهم إلى أن القصاص في القتل لا يسقط حق المقتول في الآخرة؛ لأنه لنفع الأولياء في الدنيا، وجزم بعض المحققين بإسقاطه إياه وهو أرجح، والله أعلم.

مبحث

في وجوب الإيمان باليوم الآخر وأحواله

ص: (واليوم الاخِر ثم هَول الموقف حقٌّ فخفِّف يا رحيم واسعِف).

(ش) يعني: أن اليوم الآخر - وهو يوم القيامة - حقٌّ؛ أي ثابت لا محالةَ يجب الإيمان به، قال القاضي في «تفسيره»: المراد باليوم الآخر مِن وقت الحشر إلى ما لا يتناهى، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنةَ وأهلُ النار النارَ، سمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة. وقال غيره: سمي يوم القيامة باليوم الآخر لأنه لا ليلَ بعده. وقيل: لأنه آخر أيام الدنيا.

قال الغزالي: وصف الله سبحانه بعضَ دواهيها وأَكثَرَ تسمياتها لنقِف لكثرة أسمائها على كثرة معانيها، فليس المقصود تكثير الأسماء والألقاب، بل الغَرض تنبيه أولي الألباب، فتَحْتَ كلِّ اسم من أسماء القيامة سرٌّ ،وفي كل نعت من نعوتها معنىً خاصٌّ، فنبّه بالأسماء على تذكُّر معانيها[1].

---

(1) إحياء علوم الدين (516/4).

أسماء يوم القيامة:

قال القرطبي: وكل ما عظُم شأنه تعددت صفاته وكثرت أسماؤه، وهذا مَهْيَع[1] كلام العرب، ألا ترى أن السيف لمّا عظُم عندهم موضعُه وتأكد نفعُه لديهم وموقعُه جمعوا له خمس مئة اسم؟ وكذلك القيامة لمّا عظُمت أحوالها وجلّت أهوالها سماها الله سبحانه بأسماءٍ كثيرة باعتبار كثرة تلك الأهوال وتعدُّد تلك الأحوال، فنزل كل حال منها منزلة يوم وكلَّ هول منها منزلةَ زمان مستقل عند القوم، فهي القيامة، ويوم الحسرة، ويوم الندامة، ويوم الحاقة، ويوم المحاسبة، ويوم المساءلة، ويوم المسابقة، ويوم الطامة، ويوم المناقشة، ويوم المنافسة، ويوم الزلزلة، ويوم التلاق، ويوم الدمدمة، ويوم الصاعقة، ويوم الواقعة، ويوم القصاص، ويوم القارعة، ويوم الرادفة، ويوم الراجفة، ويوم المآب، ويوم الحساب، وفي الأصل ما يربوا على المئة مع ذكر العلامات وترتيبها وبيانِ القريب منها والبعيد[2].

تتمة

(اليوم) من الأسماء الشاذة التي فاؤها وعينُها حرفا علة؛ كويل وويح وويب ووَيس وبين (اسم مكان) ويُوح (اسم للشمس) إلا أن ما فاؤه واو أخفُّ مما فاؤه ياء، والحقُّ أنه لا نظير له في هذا، وفي الأصل نزاع في (يُوح) فراجعه[3].

وقوله: (ثم هول الموقف) أي: عظائم الموقف وشدائده وما يقع فيه مما يذيب الأكباد ويُذهل المراضِع عن الأولاد (حقٌّ) أي: ثابت ورد به الكتاب والسنة وانعقد عليه إجماع المسلمين، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ

---

(1) من الفعل هاع يهيع هياعاً، إذا اتسع وانتشر، ويقال طريق مَهْيَع، أي واسعة جمهرة اللغة (2/ 160).

(2) أخرج مسلم في «صحيحه» (2901) عن حُذَيْفَةَ بن أَسِيدٍ الْغِفَارِيِّ قال: اطَّلَعَ النبي ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فقال: «ما تَذَاكَرُونَ؟» قالوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ. قال: «إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حتى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ» فذكر الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ من مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِيسَى بن مَرْيَمَ عليه السلام وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذلك نَارٌ تَخْرُجُ من الْيَمَنِ تَطْرُدُ الناس إلى مَحْشَرِهِمْ». وللاستزادة ينظر كتاب الفتن وأشراط الساعة في «صحيح مسلم» وغيره كـ«الإشاعة في شراط الساعة» للعلامة البرزنيجي رحمه الله تعالى.

(3) وهو أنه حكي عن بعضهم أنها بالباء الموحدة (بوح). انظر الزاهر (230).

حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ سورة الحج: الآيتين (1 - 2)، ﴿ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ﴾ سورة الإنسان: الآية (10)، ﴿ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا * ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ ﴾ سورة المزمل: الآيتين (17 - 18)، ﴿ يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴾ سورة عبس: الآيات (34 إلى 37)، ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ سورة آل عمران: الآية (106)، وفي الحديث: «خوّفني جبريلُ يومَ القيامة حتى أبكاني، فقلت: يا جبريل؛ ألم يغفر لي ربي ما تقدم من ذنبي وما تأخر؟ فقال لي: يا محمد؛ لتُشاهدنَّ من أهوال ذلك اليوم ما ينسيك المغفرة!» أخرجه ابن الجوزي.

قال السعد: والحقُّ اختلافه باختلاف أحوال الناس؛ فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغايةَ، ويتوسط على فَسَقة المؤمنين، ويخِفُّ على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين.

ثم قال السعد: وهل يظهر أثر هذه الأهوال في الأنبياء والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء؟ فيه تردُّد، والظاهر السلامة ﴿ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ﴾ سورة فصلت: الآية (30).

قلت: وفي آية أخرى ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ ﴾ سورة الأنبياء: الآية (103)، والذي نقله القاضي والنووي عن المحاسبي وأقرّاه: أن خوف الأنبياء والملائكة خوف إعظام وإجلال وإن كانوا آمنين من العذاب، وبه يحصل الجمع بين الآيات والأحاديث المتعارضة الظواهر، فعليه شدَّ يدَيك!

فإن قلت: في النظم تكرار؛ لأن البعث وعَود الأجسام كلٌّ منهما يستلزم ثبوت اليوم الآخر؛ لأنه لا يكون إلا فيه.. قلت: ولكنه آثرَ دلالة المطابقة على الالتزام؛ لأنها أوفى بتأدية المَرام.

تنبيه

كما يجب الإيمان بأهوال يوم القيامة يجب الإيمان بما فيه من السرور فيما يظهر.

وقوله: (فخفف يا رحيم واسعف) تكميل وتتمة نبه به على تفاوت الأحوال في تلك الأهوال، وإلا لم يجز الدعاء بالتخفيف، والله هو اللطيف.

تتمة

أسباب النجاة من أهوال القيامة:

من أسباب النجاة من تلك الأهوال: قضاء حوائج المسلمين، وتفريج الكرب عنهم، والتجاوز لهم في معاملاتهم أخذاً وعطاءً، وكذا إشباع الجائع وكسوة العُريان وإيواء أبناء السبيل وأمور أخرى بيناها بالأصل.

مبحث

في وجوب الإيمان بأخذ العباد صحائف أعمالهم

ص: (وواجب أخذ العباد الصحفا كما من القرآن نصاً عُرِفا).

(ش) يعني: أن مما يجب سمعاً الإيمانُ به أخذُ العباد صحف أعمالهم، فقد جاء به الكتاب والسنة وانعقد عليه إجماع الأمة، والمراد جنس العباد، فلا ينافي أن أبا بكر كالسبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يأخذون صحفاً، وكذا الملائكة والأنبياء.

نعم؛ ظاهر الآيات والأحاديث عدمُ اختصاصه بهذه الأمة وإن تردد فيه بعض العلماء.

وقد اختُلف في هذه الصحف المأخوذة؛ فقيل: هي الكتب التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا، وهو الراجح، وقيل: صحف تكتبها العباد في قبورها، وجَمَع الصحف لجَمع العباد مقابلةً للجمع بالجمع، وعلى الأول فقيل: صحف الأيام والليالي، وقيل: ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة، وهذا ما جزم به الغزالي.

ولم يذكر دافع الصحف؛ لما ورد من أن الريح تطيِّرها من خِزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة عنقَ صاحبها، ومن أن كل أحد يدعى فيُعطى كتابه، والجمع ممكن بأخذ الملائكة لها من أعناقهم ووضعهم إياها في أيديهم.

وقوله: (كما من القرآن نصاً عرفا) معمول لـ(أخذ) أي: يأخذون صحف أعمالهم أخذاً مماثلاً لما عُرف تفصيله من القرآن، ففي آية ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ ﴾ سورة الحاقة: الآية (19 - 20)، ثم قال: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾ ﴾ سورة الحاقة: الآية (25 - 26)، وفي آية ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا

يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾﴾ سورة الإنشقاق: الآية (7 - 11).

واقتصرَ على القرآن؛ لأنه المتواتر، وإلا فالسنة كذلك، بل عن البحر حدث ولا حرج.

فإن قلت: ليس في القرآن إلا أن المؤمن الطائع يأخذ كتابه بيمينه والكافرَ يأخذ كتابه بشماله، فما حكم المؤمن الفاسق الذي مات على فِسقه دون توبة؟ قلت: جزم الماوردي بأن المشهور أنه يأخذ كتابه بيمينه، ثم حكى قولاً بالوقف، قال: ولا قائل بأنه يأخذه بشماله. اهـ، وهو مقدَّم في النقل على قول سيدي يوسف بن عمر: اختلف في عُصاة المؤمنين؛ فقيل: يأخذون كتبهم بأيمانهم، وقيل: بشمائلهم، واختلف الأولون؛ فقيل: يأخذونها قبل الدخول في النار، ويكون ذلك علامة على عدم خلودهم فيها، وقيل: يأخذونها بعد الخروج منها، ومن أهل العلم من توقف فيهم؛ لتعارض النصوص، وقد يقال: مَن حفظ حجّة على مَن لم يحفظ، والمثبِت مقدَّم على النافي.

تنبيهات

الأول: أول مَن يُعطى كتابه بيمينه وله شعاعٌ كشعاع الشمس عمرُ بن الخطاب كما في الحديث، وبعده أبو سلمة بن عبد الأسد، وأول مَن يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد.

الثاني: الذي يجمع من الآيات والأحاديث: أن مِن الآخذين مَن لم يقرأ كتابه لاشتماله على المخازي والقبائح والجرائم والفضائح، فيأخذه بسبب ذلك الدَّهَش والرُّعب حتى لا يميز شيئاً كالكافر، ومنهم من يقرؤه بنفسه، ومنهم مَن يدعو أهل حاضرِه لقراءته إعجاباً بما فيه واغتباطاً بنعِم الله عليه.

وظواهر النصوص: أن القراءة حقيقية، وقيل: مجازية عُبِّر بها عن عِلم كل أحد بما له وما عليه، ولفظ الحسن البصري: يقرأ كل إنسان كتابه أُميّاً كان أو غير أميّ، ولله الحمد.

الثالث: ظواهر الآثار أن الحسنات تكتب متميزة من السيئات، فقيل: إن سيئات المؤمن أول كتابه، وآخره: هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها، وإن حسنات الكافر أول كتابه، وآخره: هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتُها، وقيل: يقرأ المؤمن سيئات نفسه ويقرأ الناس حسناتِه حتى يقولوا: ما لهذا العبد سيئة! ويقول: ما لي حسنة. قيل:

وأول سطر من صحيفة المؤمن أبيض، فإذا قرأه ابيضَّ وجهه، والكافر ضدُّ ذلك، وبسطه بالأصل.

الرابع: الحقُّ أن الجن في هذه الأمور حكمهم حكم الأنس على ما بحثه القرطبي وصرح به غيره أيضاً.

مبحث

في وجوب الإيمان بالوزن والميزان

ص: (ومثل هذا الوزن والميزان).

(ش) اعلم أن مراتب الموقف: البعث، ثم الحشر، ثم القيام لرب العالمين، ثم العرض، ثم تطايرُ الصحف، ثم أخذها بالأيمان والشمائل، ثم السؤال والحساب، ثم الميزان، وهو ما تعرّض له هنا.

يعني: أن كلاً من الوزن والميزان حق ثابت بالكتاب والسنة وإجماع أكابر محققي هذه الأمة، فيجب الإيمان بهما مثل الإيمان بأخذ العباد الصحف، وذلك بالكتاب والسنة والإجماع.

قال تعالى: ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم ﴾ سورة الأعراف: الآية (8 - 9).

وقد بلغت أحاديثه مبلغَ التواتر، وانعقد إجماع أهل الحق من المسلمين على أنه ميزان حسيٌّ له كِفتان ولسان، توضع فيه صحف أعمال العباد ليظهر الرابح والخاسر.

وعبارة الغزالي[1]: ونؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان. وسبقه إلى هذا ابن عباس والحسن البصري، وعزاه في «شرح المقاصد» لكثير من المفسرين، وههنا مباحث:

الأول: قال القرطبي: الميزان حقٌّ، ولا يكون في حق كل أحد بدليل الحديث الصحيح: «فيقال: يا محمد؛ أدخِل الجنةَ من أمتك مَن لا حسابَ عليه من الباب الأيمن» الحديثَ[2]، وأحرى الأنبياء، وقولهِ تعالى: ﴿ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ

---

(1) في «الإحياء» (92/1) و«قواعد العقائد» (ص65).

(2) أخرجه البخاري (4435) ومسلم (194).

﴿بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ سورة الرحمن: الآية (41)، وإنما يبقى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين. وذكر القاضي منذر بن سعيد البلوطي: أن أهل الصبر لا توزن أعمالهم، وإنما يصبُّ لهم الأجر صبّاً.

الثاني: في وزن أعمال الكفار قولان، حجة الأول: ورود ظواهر الآيات والأحاديث بوزن أعمالهم، وأُوِّل دليلُ الثاني وهو ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ سورة الكهف: الآية (105) بوزنٍ نافعٍ كما أُوِّل قولُه تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ سورة الفرقان: الآية (32) أي: كالهباء في عدم نفعه وحصول فائدته.

والحقُّ: أن مؤمن الجن كمؤمن الإنس في الوزن وكافرَهم ككافرهم كما بحثه القرطبي واستنبطه من عدة آيات، وقد بسطنا القول في المسألة بالأصل.

الثالث: وقت الوزن بعد الحساب كما ذكره الواحدي وغيرُه وجزم به صاحب «كنز الأسرار» قيل: ومكانُه بين الجنة والنار كما في «نوادر الأصول» وزاد: «يستقبل به العرش، يأخذ جبريل بعموده ناظراً إلى لسانه، وميكائيلُ أمين عليه، تحضُره الجِنة والناس».

الرابع: الأشهر والأصح: أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال، كِفتاه كأطباق السماوات والأرض، وقيل: لكل أمة ميزان، وقيل: لكل مكلَّف ميزان، وقيل: للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته، فلصومه ميزان ولصلاته آخرُ وهلمَّ جرّاً، ووقوعه بصيغة الجمع يؤيد التعدُّد، وأجاب الأولون: بأنه للتعظيم؛ نحو: (ألَا فارحموني يا إلهَ محمدٍ)، و﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ﴾ سورة الشعراء: الآية (123) أو باعتبار أجزائه؛ نحو: (شابت مفارقه).

مبحث

في تفصيل الخلاف في الموزون يوم القيامة

وقوله: (فتوزن الكتب أو الأعيان) إشارة إلى أن العلماء اختلفوا على قولين:

أحدهما: أن الكتب التي اشتملت على أعمال العباد هي التي توزن، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور المفسرين وأبو المعالي واستقرَبَه ابن عطية، قال الفخر: وهو الذي قاله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن ذلك. قال المحققون: ويؤيده حديث

البطاقة المذكور عند مسلم وغيره، وسقناه في الأصل، وعلى هذا القول لا تتوجه شبهة بعض المعتزلة وجماعةٍ من أهل السنة كالضحاك ومجاهد والأعمش في إنكارهم الوزن، وهي أن الأعمال أعراض إن أمكن بقاؤها ما أمكن وزنها؛ ولذا تأولوا النصوص على أن المراد منها العدل الثابت في كل شيء، والميزان والوزن ضربُ مَثل له.

وثانيهما: أن الذي يوزن نفس الأعمال، فتصور الأعمال الصالحة بصور حسنة نورانية ثم تطرح في كِفة النور وهي اليمين المُعدة للحسنات فتثقُل بفضل الله سبحانه، وتصور الأعمال السيئة بصور قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كِفة الظلمة وهي الشمال المُعدة للسيئات فتخِفُّ بعدل الله سبحانه كما جاء به الحديث، فامتناع قلب الحقائق في مقام خرق العادات ممنوعٌ أو مقيد ببقاء آثار الحقيقة الأولى، وذهب بعضهم إلى أن الله تعالى يخلق أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها كما جاء به الأثر أيضاً، وعلى هذا القول أيضاً لا تتوجه الشبهة المذكورة، وإلى الوجهين أشار بقوله: (الكتب أو الأعيان) ولم يقل: (الأعمال) فالتعبير به من تدقيقات هذا النظم، والله أعلم.

تنبيهات

الأول: ظواهر الآثار وأقوال العلماء أن كيفية الوزن في الآخرة خِفةً وثِقَلاً مثل كيفيته في الدنيا، ما ثَقُل نزل إلى أسفل ثم يرفع إلى عليين، وما خفَّ طاش إلى أعلى ثم نزل إلى سجين، وبه صرح القرطبي، وقال بعض المتأخرين: الصفة مختلفة، وإن عمل المؤمن إذا رجح صعد وتسفّلت سيئاته، وإن الكافر تتسفَّل كِفته لخلوِّ الأخرى عن الحسنات، ثم تلا ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ سورة فاطر: الآية (10)، وذكر بعضهم: أن صفة الوزن أن تُجعل جميع أعمال العباد في الميزان في مرة واحدة، الحسناتُ في كِفة النور وهي عن يمين العرش جهةَ الجنة، والسيئاتُ في كِفة الظلمة وهي عن يساره جهةَ النار، ويخلق الله لكل إنسان علماً ضرورياً يدرك به خِفة أعماله وثِقلها، وقيل: كذلك وعلامةُ الرجحان عمود نور يثور[1] من كِفة الحسنات حتى يكسو كِفة السيئات، وعلامة الخِفة عمود ظلمة يثور[2] من كِفة السيئات حتى يكسو كِفة الحسنات، فالكيفيات أربع، وستظهر حقيقةُ الحال بالعِيان ويُستغنى عن البيان.

الثاني: يؤخذ للمظلوم من حسنات الظالم، فإذا نفدت طُرح عليه من سيئات

---

(1) في (ج) (يقوم).

(2) في (ج) (يقوم).

المظلوم، فإن لم تكن له سيئة كالأنبياء ولا للظالم حسنةٌ كالكافر عوّض الله المظلومَ حسبَ علمه بظُلامته ثم عذّب الظالم بقدرها، وظُلامة الذمّي يستوفيها النبي صلى الله عليه وسلم من ظالمه المسلم، وقيل: تسقط كالحربي.

الثالث: لم أقف إلى الآن على ماهيّة جِرم الميزان من أيّ الجواهر هو، كما لم أقف على نصٍ أنه موجود الآن أو سيوجد.

الرابع: (الوزن) لغةً: معرفة كمية بأخرى تحقيقاً على وجه مخصوص، والميزان واويُّ الفاء لكنها قلبت ياءً لسكونها وانكسار ما قبلها.

مبحث

في وجوب الإيمان بالصراط والمرور عليه

ص: (كذا الصراط فالعباد مختلف مرورهم فسالم ومنتلِف).

(ش) (الصراط) لغةً: الطريق الواضح، ومنه قول جرير:

أميـــر المؤمنـــين علـــى صـــراط إذا اعـــوج المـــوارد مـــستقيم

وقول الآخر:

فصد عن نهج الصراط الواضح

وهو بالصاد والسين المهملتين وبالزاي المعجمة على نزاع في إخلاصها ومضارعتها بين الصاد والزاي، مِن: سرطتُ الشيءَ بكسر الراء إذا ابتلعتُه؛ لأنه يبتلع المارّة كما أن الطريق كذلك؛ أي: يغيّبهم، وشرعاً قال السعد: جسر ممدود على متن جهنم تردُه الأولون والآخرون، أدقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح. اهـ

قلت: ورد به الكتاب والسنة واتفقت عليه الكلمة في الجملة، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ ﴾ سورة يس: الآية (66).

وفي «مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن ناساً قالوا: يا رسول الله؛ هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارّون في الشمس ليس دونَها سحاب» قالوا: لا، قال: «فإنكم ترونه كذلك، يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: مَن كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع مَن كان يعبد الشمس الشمسَ ويتبع مَن كان يعبد القمر القمرَ ويتبع

مَن كان يعبد الطواغيت الطواغيتَ، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربُنا، فإذا جاءنا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه، ويُضرب الصراط بين ظهرانَي جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلِّم سلِّم، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم السعدان؟» قالوا: نعم يا رسول الله، قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم ما قدر عِظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم المؤمن يوقى بعمله، ومنهم المُجازى حتى يُنجّى» الحديث[1].

وقوله: (فالعباد) بأداة الاستغراق إشارةً إلى أن جميع العباد مكلّفَهم وغيرَه ذكَرَهم وأنثاهم سعيدَهم وشقيَّهم، فدخل الأنبياء والصديقون والمحسنون والعارفون والشهداء والصالحون والمرسلون والمرتابون والمنافقون والزنادقة والمِلّيون هذا ما تقتضيه ظواهر الآثار والآيات والأخبار، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ سورة الحديد: الآية (13)، وخصّه الحليمي فقال: إن الكفار لا يمرون على الصراط، قيل: وهو محمول على أثناء المرور لا على ابتدائه، وكذا ما وقع في «الكشف» للغزالي، فلا نخالف تلك الظواهر.

وقوله: (مختلف مرورُهم) أي: متفاوتٌ في سرعة النجاة وعدمها، واختلاف المرور في السرعة والبطء يدل له ما في الحديث: «فيمرُّ المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل والرِّكاب، فناجٍ مسلَّم ومخدوش مرسَل ومكردَس[2] في نار جهنم»[3].

وفي بعض الروايات: قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدق من الشعر وأحد من السيف.

وفي بعضها: «ويعطى كل إنسان منهم منافقٍ أو مؤمنٍ نوراً، ثم يُطفَأ نور المنافقين وينجو المؤمنون، فتنجو أول زمرة وجوهُهم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفاً لا

---

(1) أخرجه البخاري (7437) ومسلم (299).

(2) في (أ): (ومكدوش).

(3) أخرجه مسلم (183).

يحاسَبون، ثم الذين يلونهم كأضوأ نجمٍ في السماء، ثُم كذلك» الحديثَ[1].

وفي بعضها: «وترسَل الأمانة والرّحِم فتقومان جَنَبَتَي الصراط يميناً وشمالاً، فيمر أوّلُكم كالبرق ثم كمرِّ الريح ثم كمرِّ الطير وشدِّ الرجال تجري بهم أعمالهم، ونبيُّكم قائم على الصراط يقول: يا ربِّ سلّم سلّم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً. قال: وفي حافَتَي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ مَن أُمرت به، فمخدوش ناجٍ ومكردَس في النار»[2].

وإلى هذا التفاوت في العطب والسلامة أشار بقوله: (فسالم ومنتلف) أي: فمنهم السالم ومنهم التالف المتردّي، إما دواماً وإما إلى مدة يريدها الله سبحانه، فهو اسم فاعل (انتلف) مطاوع (أتلفه الله تعالى) بمعنى: أوقعه في التلف؛ بناءً على عدم القصر على السماع في أبواب المزيد.

تنبيهات

الأول: قدمنا أن الكلمة اتفقت على إثبات الصراط في الجملة، لكن أهل السنة يبقونه على ظاهره مِن كونه جسراً ممدوداً على متن جهنم أحدَّ من السيف وأدقَّ من الشَّعر، وأنكر هذا الظاهر القاضي عبد الجبار المعتزلي وكثير من أتباعه زعماً منهم أنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن ففيه تعذيب ولا عذابَ على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة، وإنما المراد به طريقُ الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴾ سورة محمد: الآية (50)، وطريقُ النار المشار إليه بقوله: ﴿ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ سورة الصافات: الآية (23)، ومنهم مَن حمله على الأدلة الواضحة أو المباحات أو الأعمال المُردِية يسأل عنها ويؤاخذ بها، والكل باطل؛ لوجوب حمل النصوص على ظواهرها إلا ما خالف القواطع، والعبور عليه ليس بأبعدَ من المشي على الماء أو الطيران في الهواء أو الوقوف فيه، وقد اعتذر[3] صلى الله عليه وسلم عن حشر الكافر على وجهه بأن القدرة صالحة لذلك.

---

(1) أخرجه مسلم (191).

(2) أخرجه مسلم (195).

(3) الحديث في صحيح البخاري [6158]. ونص « أن رجلاً قال: يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟ ».

الثاني: أنكر القرافي كونَه أدق من الشعر وأحد من السيف، وسبقه إلى ذلك شيخُه العز بن عبد السلام، وعبارة البدر الزركشي: الصراط وردت فيه الأخبار الصحيحة واستفاضت، وهو محمول على ظاهره بغير تأويل، والله أعلم بحقيقته، وفي «الصحيحين»: «أنه جسر يُضرب على ظهراني جهنم، يمر عليه جميع الخلائق»[1] وهم في جوازه متفاوتون، ثم قال: وفي بعض الروايات: «أنه أدق من الشعر وأحد من السيف»[2] فإن ثبتت فهي غير محمولة على ظاهرها؛ لمنافاتها للأحاديث الأخر من قيام الملائكة على جَنَبَتَيه وكون الكلاليب والحسك فيه، وإعطاء كل من المارِّين عليه من النور قدر موضع قدميه.

زاد القرافي: والصحيح أنه عريض، وفيه طريقان: يُمنى ويُسرى، فأهل السعادة يُسلك بهم ذات اليمين، وأهل الشقاوة يُسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات كل طاقة تنفذ إلى طبقة من طباق جهنم، وجهنم بين الخلائق وبين الجنة، والجسر على ظهرها منصوب، فلا يدخل الجنة أحد حتى يمر على جهنم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ سورة مريم: الآية (71) على أحد الأقوال.

ثم قال تبعاً للبيهقي[3]: كون الصراط أدقَّ من الشعر وأحدَّ من السيف لم أجده في الروايات الصحيحة، وإنما يُروى عن بعض الصحابة، فتُأوّل بأن أمرَه أدقُّ من الشعر؛ فإن يُسْرَ الجواز عليه وعُسرَه على قدر الطاعات والمعاصي، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله تعالى، وقد جرت العادة بضرب دِقة الشعر مثلاً للغامض الخفي وضربِ حدِّ السيف لإسراع الملائكة في المُضي لامتثال أمر الله تعالى في إجازة الناس عليه.

قال القرطبي وغيره: وكل هذا مردود بإخراج مسلم[4] تلك الزيادة عن أبي سعيد بلاغاً، وليست مما للرأي والاجتهاد فيه مدخلية، فهي مرفوعة في الصحيح، والإيمان بكل ذلك واجب، والقادر على إمساك الطير في الهواء قادر على أن يمسك عليه المؤمن يُجريه أو يُمشيه، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة، ولا استحالة في ذلك مع الآثار الواردة فيه وثباتها بنقل الأئمة العدول، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ

---

(1) أخرجه البخاري (773)، ومسلم (183).

(2) أخرجه مسلم (183).

(3) في «شعب الإيمان» (332/1).

(4) في «صحيحه» (183).

﴿نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ سورة النور: الآية (40) اهـ

الثالث: تقدم في الحديث: «أن أول مَن يجوز عليه محمدٌ وأمتُه، وأنه لا يتكلم حينئذ إلا المرسلون يقولون: اللهم سلِّم سلِّم». وفي بعض الروايات: «ثم عيسى بأمته، ثم موسى بأمته، يُدعَون نبياً نبياً حتى يكون آخرهم نوحاً وأمته».

وطوله[1] على ما في بعض الآثار مسيرةُ ثلاثة آلاف سنة: ألفٌ منها صعود، وألفٌ منها هبوط، وألفٌ منها استواء. وفي بعض الآثار: «أن جبريل في أوله وميكائيل في وسطه، يسألان الناس عن عمرهم فيما أفنَوه وعن شبابهم فيما أبلَوه وعن علمهم ماذا عملوا به»، وفي بعض الآثار: «فيه سبع قناطر، يسأل كل عبد عند كل قنطرة منها عن أنواع من التكليف» بيناها بالأصل.

الرابع: قال البدر الزركشي: لم يحكوا فيه الخلاف في النار هل هو مخلوق الآن أو فيما بعده؟ اهـ

قلت: في كلام ابن الفاكهاني أنه موجود، ولفظه: والصراط الذي وصفناه موجود والأخبار عنه صحيحة، وفي «كنز الإسرار» نقلاً عن بعضهم: يجوز أن يخلقه الله تعالى حين يُضرب على متن جهنم، ويجوز أن يكون خلقه حين خلق جهنم. ونحوه في كلام القاضي عياض.

الخامس: قال الحليمي: لم يثبت أنه يبقى إلى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه إلى الجنة أو يُزال ثم يُعاد لهم أو لا يعاد، أو تصعد به الملائكة إلى السور الذي في الأعراف.

السادس: قال البدر الزركشي: قالوا: ومن الحكمة فيه أن يظهر للمؤمنين من عظيم فضل الله تعالى النجاة من النار، ولتصير الجنة أسرَّ لقلوبهم بعدُ، وليتحسَّر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور.

السابع: سألَتْ عائشة رضي الله عنها النبي صلى الله عليه وسلم: أين يكون الناس يومَ تبدل الأرض غير الأرض؟ فقال: «على الصراط»[2] والله أعلم.

---

(1) أي الصراط.

(2) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (7380) ومسلم (315) بلفظ: «هُم في الظُّلمة دونَ الجِسر».

مبحث

في وجوب الإيمان بالعرش والكرسي والقلم والكاتبين واللوح

ص: (والعرش والكرسي ثم القلم والكاتبون اللوح كل حِكَم لا لاحتياجٍ وبها الإيمان يجب عليك أيها الإنسان).

(ش) هذا إشارة إلى قول القاضي عياض في شرح حديث: «ظهرتُ لمستوىً أسمع فيه صَريف الأقلام»[1]: في هذا حجة لمذهب أهل السنة في الإيمان بصحة كتابة الوحي والمقادير في كتب الله تعالى من اللوح المحفوظ وما شاء الله بالأقلام التي هو تعالى يعلم كيفيتها على ما جاءت به الآيات من كتاب الله تعالى والأحاديث الصحيحة، وإن ما جاء من ذلك على ظاهره، لكن كيفية ذلك وصورته وجنسه مما لا يعلمه إلا الله تعالى أو من أطلعه على شيء من ذلك من ملائكته ورسله، وما يتأول هذا ويحيله عن ظاهره إلا ضعيف النظر والإيمان؛ إذ جاءت به الشريعة ودلائلُ العقول لا تحيله، والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حكمة من الله تعالى، وإظهاراً لما يشاء من غيبه لمن يشاء من ملائكته وسائر خلقه، وإلا فهو غني عن الكُتب والاستذكار، سبحانه وتعالى عما يقوله الجاحدون علواً كبيراً. اهـ

وتبعه النووي، ولفظه: قال العلماء: وكتاب الله ولوحه وقلمه والصحف المذكورة في الأحاديث.. كلُّ ذلك مما يجب الإيمان به، وأما كيفية ذلك وصفته.. فعلمها إلى الله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ سورة البقرة: الآية (255) والله أعلم. اهـ وظاهره: أنه اتفاق من العلماء، ولا يبعد ذلك.

تنبيه

(العرش) جسم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام، قيل: هو أول المخلوقات لا قطعَ لنا بتعيين حقيقته؛ لعدم العلم بها، وفي بعض الآثار: «أن الله خلقه من نوره».

و(الكرسي) هو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به، لا قطعَ لنا بتعيين حقيقته، والماء كلُّه في جوف الكرسي على متن الريح، وليس العرش كروياً كما زعمه كثير من أهل الهيئة، بل هو قبة ذات قوائم يحمله في الدنيا أربعة أملاك وفي

(1) أخرجه البخاري (342) ومسلم (162).

الآخرة ثمانية، وحَمَلة الكرسي أربعة فاتت أقدامهم الأرض السابعة السفلى مسيرة خمس مئة عام، بين حَمَلة العرش وحَمَلة الكرسي سبعون حجاباً من ظُلمة وسبعون حجاباً من نور، غِلَظ كل حجاب مسيرة خمس مئة عام، لولا ذلك لاحترقت حَمَلة الكرسي من نور حَمَلة العرش.

وفي عطف الكرسي على العرش ردٌّ لقول الحسن [البصري]: هو العرش.

وفضل الكرسي على السماوات السبع كفضل الفلاة على الحلقة، وفضل العرش على الكرسي كذلك، وليسا متصلين بالسماء السابعة، وانظر أيهما أفضل من الآخر، والوصف بالعِظَم لا يستلزم التفضيل.

و(القلم) جسم نوراني خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، تُمُسِّك عن الجزم بتعيين حقيقته، وفي بعض الآثار: «أول شيء خلقه الله القلم، وأمره أن يكتب كل شيء»[1] وفي بعضها: «إن الله خلق اليراع - وهو القصب - ثم خلق منه القلم» وفي رواية: «أول شيء كتبه القلم: أنا التواب أتوب على من تاب»[2].

و(الكاتبون) المراد بهم الملائكة الموكلون بكَتب أعمال العباد، والناقلون من اللوح مقادير الأمور إلى صحفهم.

و(اللوح) جسم نوراني كتب فيه القلم بإذن ربه ما كان وما هو كائن وما سيكون، تُمُسِّك عن القطع بتعيين حقيقته، وفي بعض الآثار: «إن لله لوحاً أحد وجهيه ياقوتة حمراء والوجه الثاني زُمُرُّدة خضراء، قلمه النور، فيه يخلق وفيه يزرق وفيه يحي وفيه يميت وفيه يعزُّ وفيه يفعل ما يشاء في كل يوم وليلة»[3].

و(العرش) مبتدأ، وجملة (كلٌّ حِكَم) خبرُه، والأصل: كلها حكم، فالرابط مقدر، وفي الأصل من النوادر ونفائس الجواهر ما يتشوق للظفر به الأكابر.

---

(1) أخرجه أبو يعلى في «المسند» (217/4) والحاكم في «المستدرك» (540/2).

(2) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (19/9).

(3) أخرجه أبو الشسيخ في «العظمة» (292/2).

مبحث

في وجوب الإيمان بالجنة والنار

ص: (والنار حق أوجدت كالجنة، فلا تمل لجاحد ذي جِنة).

(ش) يعني: أن كل واحدة من الجنة والنار حق ثابت بالكتاب والسنة واتفاق عظماء علماء الأمة، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب. والمراد من النار دارُ العقاب، ومن الجنة دارُ الثواب.

تعريف النار:

و(النار) جسم لطيف مُحرِق يطلب العلو مركزاً، مؤنثة وألفها منقلبة عن واو بدليل تصغيرها على نُويرة، وتجمع في القِلَّة على نِيَرَة وأنور في الكثرة على نيران ونور، وأما النور فهو ضوؤها وضوء كل نَيِّرٍ، وهو نقيض الظلمة.

وهي سبع طباق أعلاها جهنم وتحتها لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم - وفيها أبو لهب - ثم الهاوية، وباب كلٍّ من داخل الأخرى على الاستواء كما قاله ابن عطية وغيره.

تعريف الجنة:

وقوله: (كالجنة) تشبيه في الحقية والإيجاد فيما مضى، وهي لغة: البستان، قاله الجوهري، وقال غيره: هي ما تكاثف من الشجر وظللت أغصانه بعضها على بعض.

وقد تقدم أن المراد بها هنا دار الثواب بجميع أنواعها، وهل هي سبع جنات متجاورة أوسطُها وأفضلُها الفردوس وهو أعلاها وفوقها عرشُ الرحمن ومنها تتفجر أنهار الجنة كما جاء به الحديث وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن ودار السلام ودار الخلد أو أربع - ورجحه جماعة أخذاً من قوله تعالى: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ سورة الرحمن: الآية (46) ثم بعد وصفِهما قال: ﴿ وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴾ سورة الرحمن: الآية (62) - أو واحدة والأسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقق معانيها كلها فيها؟ خلاف بينا وجهه بالأصل.

والدليل على حقية الجنة ووجودها الآن من وجهين:

- الأول: قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما منها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، وحمل الجنة في قصة آدم على بستان من بساتين الدنيا

وآدمَ على رجل كان يسمى بذلك وكان في حديقة له على ربوة فعصى فيها فأُهبِط منها إلى بطن الوادي يجري مجرى المتلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين، ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار، فثبوتها ثبوتها.

- والثاني: الآيات الصريحة في ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ سورة النجم: الآيتين (13 - 14) وكقوله تعالى: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (133)، ﴿ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ﴾ سورة الحديد: الآية (21)، ﴿ وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ سورة الشعراء: الآية (90)، ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ سورة البقرة: الآية (24)، ﴿ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴾ سورة الشعراء: الآية (91)، وحمل هذه الآيات على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغةً في تحقق وقوعه؛ مثل ﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ﴾ سورة الكهف: الآية (99)، ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ ﴾ سورة الأعراف: الآية (44) خلافُ الظاهر، فلا يُرتكب إلا لرد القاطعِ عن إبقاء تلك النصوص على ظواهرها؛ ولذا قال بعضهم: اتفق سلف الأمة ومَن تابعهم على إجراء الآي والأحاديث على ظاهرها من غير تأويل، وأجمعوا على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين.

وقوله: (فلا تمل لجاحد ذي جِنة) رد على المخالف في الحكمين السابقين، فقد أنكرت جماعة من الفلاسفة وجودهما بالمرة، وحملوا الجنة على اللذات العقلية والنارَ على الآلام العقلية، وذلك أن النفوس البشرية - سواء جعلت أزلية كما هو رأي أفلاطون أو لا كما هو رأي أرسطو - أبديّة عندهم لا تفنى بخراب البدن، بل تبقى بعد موته متلذذة بكمالاتها مبتهجة بإدراكاتها، وذلك هو سعادتها وثوابها وجِنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الأحوال، أو متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات، وذلك هو شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل، وإنما لم تتنبه النفوس لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة بالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن[1]، وبسطه بالأصل، وهو مذهب فاسد صادر عن جنون وحماقة؛ لأنه مؤدٍ إلى نفي الحساب والثواب والعقاب وإنكار المعاد، وهو خلاف الإجماع وإنكار لنصوص الشريعة.

(1) انظر «شرح المقاصد» (224/2).

وجماعة منهم أنكروا وجود الجنة والنار وسائر المغيبات التي أخبر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم عنها حِسّاً فقط، وجوّزوا كون ذلك من جنس الخيالات والوهميات القريبة من الحِسّ، وفساده فساد ما قبلَه.

ومن المردود عليهم أيضاً أبو هاشم والقاضي عبد الجبار المعتزليان ومَن على شاكلتهما من المعتزلة، فإنهم قالوا بحقية الجنة والنار ومنعوا خلقَهما الآن، وقالوا: إنما يخلقان يوم الجزاء متمسّكين بوجوه:

الأول: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم، وضَعفُه ظاهر.

الثاني: أنهما لو خلقتا لهلكتا؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سورة القصص: الآية (88)، واللازم باطل بالإجماع على دوامهما؛ للنصوص الشاهدة بدوام أُكُل الجنة وظلِّها، وأجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جَمعاً بين الأدلة كما مر، وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مرَّ أيضاً، بأن يحمل على الخروج عن الحد الذي يراد له، أو بأن الدوام المجمَع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا تبقيان على العدم زماناً يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً؛ إذ لا يمكن دوام مأكول بعينه، وإنما المراد بالدوام: إذا فني شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الفناء لحظة.

والثالث: أنهما لو وجدتا ففلكيات هذا العالم لا تسعهما، وكذلك عنصرياته وكونهما في عالم آخر مستلزم للمحال الذي هو الخرق والالتئام لمقدماتٍ بنَوها على قواعدَ فلسفية جهلاً وعناداً تعلم من الأصل.

وتلخيص الجواب: أن الجنة والنار موجودتان الآن في عالم يعلمه الله الذي أحاط بكل شيء علماً، وفي الحديث: أن هرقل كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم: تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض، فأين النار؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «سبحان الله! أين الليل إذا جاء النهار؟!»[1]، وهو حديث صحيح يشهد له ما أخرجه الحاكم وصححه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد؛ أرأيت جنة عرضها السماوات والأرض، فأين النار؟ فقال: «أرأيت الليل إذا ألبس كل شيء فأين جعل النهار؟» فقال السائل: الله أعلم، فقال عليه

---

(1) أخرجه أحمد في «المسند» (15693).

الصلاة والسلام: «كذلك الله يفعل ما يشاء»[1].

مبحث

في وجوب الإيمان بالخلود في الجنة والنار لأهليهما

ص: (دارا خلود للسعيد والشقي، معذَّب منعَّم مهما بقي).

(ش) يعني: أن مما يجب اعتقاده أن كلاً من الجنة والنار دارا خلود، فالجنة دار خلود دائم ونعيم أبديّ للسعيد، والنار دار خلود دائم وعذاب سرمدي للشقي، وتقدم أن السعيد مَن مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر، وأن الشقي مَن مات على الكفر وإن عاش طولَ عمره على الإيمان، فقوله: (للسعيد) راجع للجنة، وقوله: (والشقي) راجع للنار المكنى عنهما بالتثنية، كما أن قوله: (معذَّب منعَّم مهما بقي) كذلك، دل على ذلك الكتاب والسنة وانعقد على ذلك إجماع الأمة.

ففي القرآن: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ سورة هود: الآية (105 - 108).

وأما الأحاديث: فقد بلغت جملتها مبلغ التواتر والقطع وإن كانت تفاصيلها آحاداً.

وأما الإجماع: فقد انعقد إجماع المسلمين على خلود أهل الجنة في الجنة وعلى خلود الكفار في النار.

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحياة، وأيضاً الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة سيّما حرارة نار جهنم فتفضي إلى الفناء ضرورةً، وأيضاً دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.. قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلّمة عند المِلّيين ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث كلها إلى القادر المختار على تقدير عدم تناهي القوى وزوال الحياة؛ لجواز أن يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ سورة

(1) مستدرك الحاكم (92/1).

النساء: الآية (56).

وههنا تنبيهات:

الأول: دخل في الشقي بالتفسير السابق الكافرُ الجاهل والمعاند، وكذا من بالغ في النظر فلم يصل إلى الحق، خلافاً للعنبري والجاحظ في الأخير لعذره ببذل وسعه، ولا يدخل فيه أطفال المشركين، فقد قال القاضي عياض - وهو إمام في النقل الصحيح - وهو مذهب الأكثرين من المحققين: إنهم في الجنة... إلى آخر ما في الأصل، ونحوه لابن حجر.

وقال القرطبي - وهو مَن قد علمت - : الصواب على أصول أهل الحق: أنهم لا يعذبون؛ لأن التعذيب فرع التكليف وبعثة الرسل، والصبي لا يكلَّف ولا تُبعث له الرسل، فهو كالبهيمة. ونحوه للنووي، وهو ما انحط إليه رأي البخاري، فما وقع في «شرح المقاصد» لا يعتد به، وقد أشبعنا الكلام في المسألة بالأصل.

وأما أطفال المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور، بل قال النووي: أجمع من يعتد بإجماعه أنهم في الجنة، وتوقف فيهم مَن لا يعتد بتوقُّفه، وبينا وجهه بالأصل.

وأما أولاد الأنبياء ففي الجنة بالإجماع.

الثاني: يدخل في السعيد والشقي مَن كان من الجن كذلك، وعبارة المازري: اتفق العلماء على أن الجن يعذبون في الآخرة على المعاصي، قال الله تعالى: ﴿ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴾ سورة هود: الآية (119)» واختلفوا في أن مؤمنهم ومطيعهم هل يدخل الجنة وينعَّم فيها ثواباً له ومُجازاة على طاعته أم لا يدخلونها بل يكون ثوابهم أن ينجوا من النار ثم يقال لهم: كونوا تراباً كالبهائم، وهذا مذهب كثير بن أبي سيلم وجماعته، والصحيح: أنهم يدخلونها وينعّمون فيها بالأكل والشرب وغيرهما، وهذا قول الحسن البصري والضحاك ومالك بن أنس وابن أبي ليلى وغيرهم. اهـ، ونحوه في «التذكرة» وأتم منه في «تحرير العِزّ» وما قدمناه في «التلخيص» في مباحث الوزن.

الثالث: علم من النظم أن العصاة من المؤمنين لا يخلدون في النار إن دخلوها؛ لأنهم سعداء فدار خلودهم الجنة، ولأن الإيمان عمل خير فيرى العاصي جزاءه لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ سورة الزلزلة: الآية (7)، ولا يمكن أن يراه في الجنة قبل دخوله النار؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُم مِّنۡهَا بِمُخۡرَجِينَ ﴾ سورة الحجر:

الآية (48) ولا في النار؛ لأنها ليست دار جزاء خير، فتعين أنه بعد خروجه منها.

الرابع: يفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقائه، وهم سكان الطبقة العليا من عصاة الموحدين، بل يموتون بعد الدخول والعذاب لحظةً ما يعلم الله مقدارَها، فلا يحيون حتى يخرجوا منها، وفي كونها إماتة حقيقية أو حاله تشبه حالة النائم نزاعٌ، مختار القرطبي منه الأول؛ لأنها أكدت في الحديث بالمصدر، وهو أمارة الحقيقة.

الخامس: الناس في الموقف يكونون على حالهم التي ماتوا عليها، فإذا دخلوا الجنة دخلوها شباباً جُرداً مرداً أبناء ثلاث وثلاثين على عِظَم آدمَ، طول كل واحد منهم ستون ذراعاً في عرض سبعة، ثم لا يزيدون ولا ينقصون، ولا يأكلون لجوع ولا يلبسون لبرد، بل للتلذذ والتنعُّم، وأما أجسام الكفار في النار فمختلفة المقادير، حتى ورد: «أن ضرس الكافر مثل أحد[1]، وفَخِذه مثل ورقان»[2] جبلان بالمدينة.

السادس: هل ينعّم أهل الجنة بحدوث أولاد فيها أو يعذّب أهل النار بعقوق أبنائهم فيها؟

قلت: في الحديث: «إذا اشتهى المؤمن الولد في الجنة كان حملُه ووضعُه وسِنُّه في ساعة» أخرجه الترمذي عن أبي سعيد، قال: وهو حديث حسن غريب[3]، فمن الناس مَن حمله على حقيقته ومن الناس من جعله من مجوّزات العقول لو اشتُهي، لكن لا يشتهى، وهذا أحسن!

وأما العقوق فلم أرَه، والظاهر أنهم مشغولون بما هو أهمّ منه، بل الظاهر أن الأنساب بينهم انقطعت انقطاعاً لا يشعر معه أحد منهم بقرابةٍ.

السابع: قال في «شرح المقاصد»: لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار، والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش، والنار تحت الأرضين السبع، والحقُّ تفويض ذلك إلى علم اللطيف الخبير.

قلت: ما صدَّر به هو قول الأشعري في «عقائده»، والمختار عند علماء النقل: أن الجنة فوق السماء السابعة، وأن النار لم يصح في محلها خبر.

---

(1) أخرجه مسلم (2851).

(2) أخرجه أبو يعلى في «المسند» (525/2) والحاكم في «المستدرك» (637/4).

(3) سنن الترمذي (2563).

الثامن: الحقُّ عندهم أن دخول الجنة لا يكون جزاء عن عمل، وإنما يكون بفضل الله ورحمته، وأما رفع الدرجات فيها فهو الذي يقع في مقابلة الأعمال، وما يعارضه مجاب عنه كما بسطناه بالأصل.

التاسع: لا تزال الغموم تعتري أهل الجنة حتى يُذبح الموت، كما لا يزال الرجاء يعتري أهل النار حتى يُذبح على الصراط بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم بين الجنة والنار ليراه أهل الدارين، وفي ذابحه قولان، أحدهما: أنه يحيى بن زكريا، والآخر: أنه جبريل عليهما السلام.

العاشر: قوله: (مهما بقي) «مهما» فيه إما شرطية والجواب محذوف لتقدُّم دليله عليه، أي: مهما بقي واحد من الجنسين في واحدة من الدارين على وجه الخلود فهو دائم له أحد الأمرين، وإما أنها جُردت عن الشرطية على ما يراه ابن مالك في «الكافية» و«التسهيل» وإن كان مرغوباً عنه، فيليق بها ههنا المصدرية والظرفية مثل (ما).

الحادي عشر: حكم نافي الجنة والنار الكفر، وأما نافي وجودِهما الآن فحكمه التبديع، والله أعلم.

مبحث

في وجوب الإيمان بحوض سيدنا محمد ﷺ

ص: (إيماننا بحوض خير الرسل حتم كما قد جاءنا في النقل ينال شُرباً منه أقوام وفَوا بعهدهم وقل: يذاد مَن طَغوا).

(ش) يعني: أنه مما يجب الإيمان به حوض النبي صلى الله عليه وسلم الذي يُعطاه في الآخرة، تَرِده أمته، مَن شرب منه لا يظمأ أبداً، وهو حق ثابت بالنقل الصحيح، ففي الصحيح من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منه لا يظمأ أبداً»[1]، وفي رواية لأحمد: «إن الحوض كما بين عَدَن وعَمّان»[2]، وفي رواية «الصحيحين»: «ما بين صنعاء والمدينة»[3]، وفي رواية لهما

---

(1) أخرجه البخاري (6208) ومسلم (2292).

(2) مسند أحمد (6126).

(3) صحيح البخاري (6219) وصحيح مسلم (2298).

أيضاً: «ما بين المدينة وعمّان»[1]، وفي رواية: «ما بين أيلة ومكة»[2]، وفي رواية لابن ماجه: «ما بين المدينة إلى بيت المقدس»[3]، وفي رواية: «ما بين جَرباءَ وأذرُحَ»[4].

وليس هذا الاضطراب مما يوجب الضعف؛ لإمكان الجمع كما قال القاضي: بأن هذا من اختلاف التقدير والتحديد، لا من الاختلاف في الرواية؛ لأن ذلك لم يقع في حديث واحد فيُعدُّ اضطراباً، وإنما جاء في أحاديث مختلفة عن غير واحد من الصحابة سمعوه في مواطن مختلفة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يضرب في كل منها مثلاً لبُعد أقطار الحوض وسعته بما يسنح له من العبارة ويقرِّب ذلك للعلم ببعد ما بين البلاد النائي بعضها عن بعض، لا على إرادة المسافة المحققة، فبهذا يجمع بين الألفاظ المختلفة من جهة المعنى. اهـ

واعترضه ابن حجر: بأن ضرب المثل والتقدير إنما يكون بما يتقارب، وأما هذا الاختلاف المتباعد الذي يزيد تارة على ثلاثين يوماً وينقص إلى ثلاثة أيام فلا يحسُن. ورُدَّ عليه: بأن رواية ثلاثة أيام اعترف هو نفسه بأنها غلط، فلا يتوجه الاعتراض بها[5].

وقال القرطبي: ظن بعض القاصرين أن الاختلاف الواقع في الروايات في قدر الحوض اضطراباً وليس كذلك، بل كلها تفيد أنه كبير متسع الجوانب، قال: ولعل ذِكره للجهات المختلفة بحسب مَن حضره ممن يعرف تلك الجهة، فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها. اهـ بمعناه.

وقال النووي: ليس في ذكر المسافة القليلة ما يدفع المسافة الكثيرة، فالأكثر ثابت بالحديث الصحيح، فلا معارضة.

وقال بعضهم: الاختلاف الواقع في هذه الروايات يحمل أقصرُه مسافةً على العرض وأطولُه مسافةً على الطول.

قلت: في الحديث المتفق عليه: «زواياه سواء»[6]، وهو يردُّه، بل في رواية: «طوله وعرضه سواء»[7].

---

(1) هو في «صحيح مسلم» فقط (2303). (2) أخرجه البخاري (2609).

(3) سنن ابن ماجه (4301) بلفظ: «إن لي حوضاً ما بين الكعبة وبيت المقدس».

(4) أخرجه البخاري (6206) ومسلم (2299). (5) فتح الباري (471/11).

(6) أخرجه البخاري (6208) ومسلم (2292).

(7) انظر «جامع الأحاديث» للسيوطي (170/2).

وقال بعضهم: الاختلاف الواقع في هذه الروايات سببه ملاحظة اختلاف سرعة السير وعدمها؛ فإن البُرُد عُهد منهم مَن يقطع مسافة شهر في عشرة أيام، ومَن يقطع مسافةَ عشرة أيام في شهر وإن كان صحيحاً.

تتمتان

الأولى: لم ينعقد عن الحوض إجماع، فقد خالف فيه المعتزلة فنفَوه. قال سيدي يوسف بن عمر: من كذب به فهو مبتدع. اهـ، ولم يثبت بالقرآن إلا احتمالاً، وأما ﴿ إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ﴾ ففيه خلاف، مختار الأكثر منه: أنه الخير الكثير كما بيناه بالأصل.

الثانية: قال القرطبي: لا يخطر ببالك أو يذهب وهمُك إلى أن الحوض يكون على وجه هذه الأرض، وإنما يكون وجوده في الأرض المبدلة على قدر مسافة هذه الأقطار من هذه الأرض، أو في المواضع المبدلة التي تكون في تلك الأرض بدلاً من هذه المواضع في هذه الأرض، وهي أرض بيضاء كالفضة لم يُسفك بها دم ولم يُظلم عليها أحد قط. اهـ

قلت: هذا مبني على أن الحوض بعد الصراط؛ لما مر أن الأرض تبدل والناس على الصراط، وعلى أنه قبل الصراط، فلا يُشك في أنه إن لم يكن على هذه الأرض فهو محتمل لذلك، والله أعلم.

وقوله: (ينال شرباً منه أقوام وفَوا بعهدهم) معناه: أنه يشرب منه الجماعات الذين وفَّوا لله بما أخذ عليهم العهد على الوفاء به؛ من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واتباع دينه وشرائعه، ذكوراً كانوا أو إناثاً، صغاراً كانوا أو كباراً، وظاهر هذا الوصف يشمل مؤمني جميع الأمم السابقة، وظواهر الأحاديث خلافه وأنه لا يرِده إلا مؤمنو هذه الأمة، وأما مؤمنو الأمم السابقة فيرِدون حياض أنبيائهم، ففي حديث الترمذي: «إن لكل نبي حوضاً، وإنهم يتباهَون أيُّهم أكثر وارِدةً، وإني أرجو أن أكون أكثَرهم وارِدةً» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب[1].

وروى ابن عباس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوقوف بين يدي رب العالمين: هل فيه ماء؟ فقال: «إي والذي نفسي بيده؛ إن فيه لماء، وإن أولياء الله ليرِدون حياض الأنبياء، ويبعث الله تعالى سبعين ألف ملك بأيديهم عِصي من

---

(1) سنن الترمذي (2443).

نار يذودون الكفار عن حياض الأنبياء»[1].

وفي حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبلَ الناس عن حوضه» قالوا: يا رسول الله؛ أتعرفُنا يومئذ؟ قال: «نعم، لكم سيما ليست لأحد من الأمم، ترِدون غُرّاً محجَّلين من أثر الوضوء»[2].

وقال البكري المعروف بابن الواسطي: لكل نبي حوض إلا صالحاً فإن حوضَه ضَرع ناقته.

فإن قلت: فما بالُه في النظم خصّ الإيمان بحوض خير الرسل؟

قلت: لأن الأحاديث التي بلغت مبلغ التواتر بحيث أوجبت الإيمان بالحوض ليست إلا به، وغيره إنما هو آحاد، بل لا تكاد تبلغ الصحة.

تنبيهان

الأول: تعارضت الآثار في محله، ففي بعضها: «قبلَ الصراط والميزان» وفي بعضها: «بعد الميزان» وفي بعضها: «بعد الصراط» وجُمع بتعدُّده، واختار صاحبا «القوت» و«الإفصاح» والقاضي عياض: أن الحوض بعد الصراط، واختار الغزالي: أنه قبله، ورجح القرطبي كلام القاضي بعد أن صحح أن له عليه الصلاة والسلام حوضين[3].

وقال ابن حجر الحافظ[4]: ظواهر الأحاديث أن الحوض بجانب الجنة ينصبُّ فيه الماء من النهر الذي في داخلها، فلو كان قبل الصراط لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصبُّ فيه من الكوثر. انتهى المقصود لنا منه، وأورد عليه: أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يُحتج إلى الشرب منه، وأجيب: بأنهم يُحبَسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتحاللوا منها، وهو المسمى بموقف القصاص.

وقال القاضي زكريا الأنصاري: اختلف في محل الحوض؛ فقيل: قبل الصراط، وقيل: بعده، وقيل: له حوضان حوضٌ قبله وحوضٌ بعده، كل منهما يسمى كوثراً، والصحيح: أن حوضه بعدَه، وأن الكوثر نهر في الجنة وماؤه ينصبُّ فيه، ويطلق عليه

---

(1) انظر «جامع الأحاديث» للسيوطي (408/3).

(2) أخرجه مسلم (247).

(3) انظر «زاد المعاد» (682/3).

(4) في «الفتاوى الحديثية» (ص18).

كوثراً لكونه يُمد منه كما أفاده شيخنا كغيره، وروى الترمذي: «أنه قبل الصراط»[1] اهـ.

الثاني: قال القرطبي: اختلف في الميزان والحوض: أيهما قبل الآخر؟ فقيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض قبل، قال أبو الحسن القابسي: والصحيح أن الحوض قبل الميزان. قال القرطبي: والمعنى يقتضيه؛ فإن الناس يخرجون من قبورهم عِطاشاً، فيقدَّم لهم الحوض قبل الصراط والميزان، ولا يخفى أنه مبني على ما صححه لا على ما رجحه كما يُعلم مما مر آنفاً.

وبالجملة: قال بعضهم: جهلُ التقدُّم والتأخر في الصراط والميزان والحوض غير قادح في العقيدة بعد اعتقاد الثبوت، وما صح من ذلك وجب اعتقاده.

وقوله: (وقل يذاد من طغوا) بالذال المعجمة، وراعِ في (طَغَوا) معنى (مَن) والمعنى: أنه يذاد عن الحوض، أي يُطرد عنه الطغاة الذين غيروا العهد بالمعنى السابق، ففي حديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، ودِدت أنّا قد رأينا إخواننا» قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: «أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد» فقالوا: كيف تعرف مَن لم يأت بعدُ من أمتك يا رسول الله؟ فقال: «أرأيتم لو أن رجلاً له خيل غُرٌّ محجَّلة بين ظَهرانَي خيل دُهم بُهم، ألا يعرف خيلَه؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «فإنهم يأتون غُرّاً محجَّلين من الوضوء، وأنا فَرَطهم على الحوض، ألا لَيذادن رجال عن حوضي كما يُذاد البعير الضالُّ، أناديهم: ألا هَلُم، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: سُحقاً سُحقاً»[2].

قال النووي: هذا مما اختلف العلماء في المراد به على أقوال:

أحدها: أن المراد به المنافقون والمرتدون، فيجوز أن يحشروا بالغُرة والتحجيل، فيناديهم النبي صلى الله عليه وسلم للسيما التي عليهم، فيقال له: ليس هؤلاء ممن وعِدت بهم، إن هؤلاء بدّلوا بعدك، أي لم يموتوا على ما ظهر من إسلامهم.

والثاني: أن المراد مَن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد بعده، فيناديهم النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن عليهم سيما الوضوء لما كان يعرفه صلى الله عليه وسلم في حياته من إسلامهم، فيقال: ارتدوا بعدك.

---

(1) سنن الترمذي (2433).

(2) صحيح مسلم (249).

والثالث: أن المراد أصحاب المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد، أو أصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعتم عن الإسلام، وعلى هذا القول لا يقطع لهؤلاء الذين يذادون بالنار، بل يجوز أن يذادوا عقوبةً لهم ثم يرحمهم الله سبحانه فيدخلهم الجنة من غير عذاب، قال أصحاب هذا القول: ولا يمتنع أن تكون لهم غُرة وتحجيل، ويحتمل أن يكونوا كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده، لكن عرفهم بالسيما.

وقال ابن عبد البر: كل مَن أحدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض؛ كالخوارج والروافض وسائر أصحاب الأهواء، قال: وكذلك الظلمة المسرفون في الجَور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر، قال: وكل هؤلاء يُخاف عليهم أن يكونوا ممن عُنوا بهذا الحديث. اهـ. فقوله: (يُخاف) أحسن من جزم القرطبي بأنهم مرادون به، ولفظه: قال علماؤنا رحمهم الله: فكل من ارتد عن دين الله أو أحدث فيه ما لا يرضاه الله ولم يأذن له الله فيه.. فهو من المطرودين عن الحوض المبعَدين عنه، وأشدهم طرداً مَن خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم؛ كالخوارج على اختلاف فِرَقها والروافض على تباين ضلالها والمعتزلة على أصناف أهوائها، فهؤلاء كلهم مبدِّلون، وكذلك الظلمة المسرفون في الجَور والظلم وطمس الحق وقتل أهله وإذلالهم والمعلنون بالكبائر المستخِفُّون بالمعاصي وجماعة أهل الزيغ والأهواء والبدع، قال بعض المتأخرين: لكن المبدِّل بالارتداد مخلد في النار، والمبدِّل بالمعاصي في مشيئة الله حتى يُمضي فيه مرادَه، فيذاد في وقت دون آخر. ويبسطه بالأصل، فعليك به إن أردت الوصل.

مبحث

في وجوب الإيمان بشفاعة سيدنا محمد ﷺ

ص: (واوجب شفاعة المشفع محمدٍ مقدَّماً لا تمنع).

(ش) هذا نوع من السمعيات أيضاً، وردت به آثار بلغت مبلغ التواتر المعنوي، وانعقد عليه إجماع السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة، وهو الشفاعة، وهي لغة: الوسيلة والطلب، وعُرفاً: سؤال الخير للغير. كذا قاله بعض المحققين، وفيه نظر يعلم مما يأتي، من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له، مِن: شفع يشفَع بفتح العين فيهما كما قاله النووي، قال: وإنما ذكرته وإن كان ظاهراً لأني

رأيت مَن يصحفه، ولا خلاف فيه، يقال: شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع والمشفِّع بكسر الفاء الذي يقبل الشفاعة، والمشفَّع الذي تقبل شفاعته. اهـ

واعلم أولاً: أن المعتزلة وإن وافقوا إجماع من قبلَهم عليها في الجملة، لكنهم قصَروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات، وعندنا كما يعلم مما يأتي: يجوز أن تكون أيضاً لأهل الكبائر في حط السيئات، إما قبل دخول النار وإما بعده؛ لما سيأتي من دلائل العفو عن الكبيرة، ولما اشتهر - بل تواتر معنىً - من أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر؛ كحديث: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] وتركُ العقاب بعد التوبة واجب عند المعتزلة، فلا يكون للعفو والشفاعة في التائبين كبير فائدةٍ، بل لا معنى له، فتعين حمله على مَن لم يتب منها، وقد يستدل على هذا الغرض بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ سورة محمد: الآية (19)، أي: لذنوب المؤمنين، فتعم الكبائر والصغائر، وبقوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ سورة المدثر: الآية (48) فإن مثل هذا الكلام إنما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرَهم، فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بأنهم ليسوا كذلك؛ إذ لو لم تنفع الشفاعة أحداً لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ.

وهذا الاستدلال بعد هذا التكلُّف لا يفيد إلا ثبوت أصل الشفاعة، كما أن حديثها الطويل الذي خرجه مسلم في «صحيحه» من رواية أبي هريرة ونقلناه بالأصل كذلك، ولا نزاع كما علمت في ثبوت أصلها.

قال السعد: نعم، لو تم ما ذكره بعض أصحابنا من أن الشفاعة لا تجوز أن تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لإسقاط المضار فقط، والصغائر واجبة التكفير عند المعتزلة باجتناب الكبائر فتعين أن تكون لإسقاط الكبائر..لكان في إثبات أصل الشفاعة إثبات المطلوب، إلا أن غاية ما تشبث ذلك البعض فيما ذهب إليه: هو أن الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنّا شافعين في حق النبي صلى الله عليه وسلم حين نَسأل الله تعالى زيادة كرامته، واللازم باطل وفاقاً، واعتُرض بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد؛ ككون الشفيع أعلى حالاً من المشفوع له، أو كون زيادة المنافع مجعولة البتة بسؤاله وطلبه. وأجيب: بأن الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون أعلى، وقد يكون غير

---

(1) أخرجه أبو داود (4739) وابن ماجه (4310).

مطاع ولا يقع المسؤول فضلاً عن أن يكون لأجل سؤاله.

فإن قيل: إطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل إلى إنكاره؛ كقول الشاعر[1]:

فذاك فتى إن تأته في صنيعة إلى بابه لم تأته يشفع

وكما في منشور دار الخلافة للسلطان محمود: ولّيناك كور خراسان ولقبناك بيمين الدولة وأمين الملة بشفاعة أبي حامد الإسفرايني.. قلنا: نعم، لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا[2].

إذا علمت هذا فاعلم أن النظم مشتمل على واجبات:

أولها: الشفاعة.

وثانيها: أن النبي صلى الله عليه وسلم - وهو صاحبها - مقبول الشفاعة غير مردودها؛ ولذا أتى باسم المفعول ومدلوله المقبول الشفاعة كما عرفت، فمحمد بدل منه للتعيين كما عرفت.

وثالثها: أنه المقدم بها على سائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، وكل ذلك يجب اعتقاده، ففي «الصحيحين»: «أنا أول شافع وأول مشفَّع»[3].

وله عليه الصلاة والسلام شفاعات ذكر القاضي والنووي منها خمساً:

إحداها وهي أعظمها وأعمُّها: شفاعته صلى الله عليه وسلم بعد أن يتكلم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حين يعاينون من شدائد الموقف وأهواله وطول القيام فيه لرب العالمين وزيادة القلق وتصاعد العرق ما يذيب الأكباد وينسي الأولاد مدةَ ثلاث آلاف سنة أيضاً؛ إذ بين سؤال كل نبي وآخر ألف سنة كما قاله ابن حجر والقرطبي وغيرهما، فإذا انتهوا إليه قال: «أنا لها أنا لها، أمتي أمتي» وكل ممن قبله لا يقول إلا نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، فيشفَع فيشفَّع[4]، وهذه مختصة به عليه الصلاة والسلام، وتسمى الشفاعة العظمى، وهذه مجمَع عليها لم ينكرها أحد ممن يقول بالحشر؛ إذ هي للإراحة من طول الوقوف حتى يتمنَّون الانصراف من موقفهم ذلك ولو إلى النار.

---

(1) هو الحطيئة جرول بن أوس في «ديوانه».

(2) انظر «شرح المقاصد» (239/2).

(3) صحيح البخاري (4435) وصحيح مسلم (196).

(4) صحيح البخاري (7070) وصحيح مسلم (193).

وثانيتها: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهذه أيضاً خاصة به عليه الصلاة والسلام على ما قاله القاضي والنووي، وتردد ابن دقيق العيد في آلاختصاص وتبعه ابن حجر قائلاً: لا دليل عليه، وقد ذكر حديثها مسلم.

وثالثتها: في قوم استوجبوا النار، فيشفع فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم فلا يدخلونها، وهذه جزم القاضي وابن السبكي بعدم اختصاصها به عليه الصلاة والسلام، وتردد النووي في ذلك، قال السبكي: لأنه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه.

ورابعتها: فيمن دخل النار من المؤمنين المذنبين، وهذه وقع إطباق القوم على عدم اختصاصها به صلى الله عليه وسلم حيث كان لهم عمل خير زائد على الإيمان؛ إذ الشفاعة في إخراج مَن في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ليخرج من النار خاصةٌ به ﷺ كما قاله القاضي وسيأتي.

خامستها: الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة، وهذه لا ينكرها أيضاً المعتزلة كالأولى، إلا أن النووي جوز اختصاصها به عليه السلام كما في «الروضة» وجزم القرافي في كتاب «الإنتقاد» له باختصاصها به عليه السلام.

وبقي شفاعات أُخَر وردت بها آثار لا تخلو عن مقال ذكرناها بالأصل.

تتمة

يناسب هذا المحل أيضاً واجبات ثلاثة له صلى الله عليه وسلم، وهي: أنه عليه السلام أول من تنشق الأرض عنه، وأول وارد المحشر، وأول داخل الجنة، لا حالَ الله بيننا وبينه بفضله وكرمه.

وقوله: (لا تمنع) نهيٌ عن التعرض للقول بمنع الشفاعة؛ إشارة لرد مذهب المعتزلة ومَن وافقهم ممن قال بامتناعها في الجملة على ما مر تفصيله محتجّين كما قال السعد بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية، فتخص بالمطيع والتائب بالإجماع، فتبقى حجة فيما وراء ذلك؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ سورة البقرة: الآية (48) ومثل قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ سورة البقرة: الآية (123) فالضمير في {لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} وفي

{لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ} في الآيتين للنفس المنفية العامة، وكقوله تعالى: ﴿ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ﴾ سورة البقرة: الآية (254) وكقوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ سورة غافر: الآية (18) أي: يجاب، يعني: لا شفاعة أصلاً على طريقة قوله:

(ولا ترى الضبّ بها ينجَحر)[1].

وكقوله تعالى: ﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ سورة البقرة: الآية (270).

والثاني: ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ ﴾ سورة الأنبياء: الآية (28) فإنه ليس بمرتضىً، ومفهوماً كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾ سورة غافر: الآية (7) ولا فارق بين شفاعة الملائكة والأنبياء.

الثالث: ما سيأتي في الآيات المشعرة بخلود الفاسق في النار، ولو كانت شفاعة لما كان له خلود.

يجوز الدعاء بالشفاعة:

الرابع: الإجماع على الدعاء بقولنا: (اللهم اجعلنا من أهل شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) ولو خصت الشفاعة بأهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلِه منهم.

- والجواب عن الأول بعد تسليم العموم في الزمان والأحوال والأشخاص: أنها تختص بالكفار جمعاً بين الأدلة، على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر، وأن نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة؛ لأنها طلب مع خضوع، والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة

---

(1) هذا عجز ببيت لابن الأحمر وصدره.. لا يفزع الأرنبَ أهوالُها...

هذا الأسلوب في البلاغة يسمى (عكس الظاهر) وهو من مستطرفات علم البيان، وذلك أن تذكر كلاماً يدل ظاهره على نفي لصفة موصوف وهي نفي للموصوف أصلاً، كقول علي - ﷺ - في وصف مجلس رسول الله ﷺ (لا تنثى فلتاته) أي لا تذاع، فظاهر اللفظ أنه كان تحمّ فلتات غير أنها لا تذاع وليس هنا المراد، بل لم يكن فلتات أصلاً فتذاع، وهذا من أغرب ما توسعت فيه اللغة العربية، وفي البيت ظاهر المعنى أنه كان هناك ضب ولكنه غير منجز وليس هذا المراد، بل المعنى أنه لم يكن هناك ضب أصلاً، والمعنى المراد من الآية: (لا شفاعة ولا طاعة).

المثل السائر (2/ 61). خزانة الأدب (10/ 209). الإيضاح في علوم البلاغة (176).

ومغالبة واستعلاء، هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم على ما مر بيانه في مباحث الرؤية.

- وعن الثاني: أنا لا نسلّم أن ﴿مَنِ ارْتَضَىٰ﴾ لا يتناول الفاسق، فإنه مرضي من جهة الإيمان والعمل الصالح وإن كان مبغوضاً من جهة المعصية، بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل والجَور؛ فإنه ليس بمرضي عند الله تعالى أصلاً؛ لفوات أصل الاعتداد بالحسنات وأساس الكمالات وهو الإيمان، ولا نسلّم أن ﴿لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ لا يتناول الفاسق؛ فإن المراد: تابوا عن الشرك؛ إذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب من المعاصي وعمل صالحاً عندكم لكونه عبثاً أو طلباً لترك الظلم بمنع المستحقِ حقَّه، هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه.

- وعن الثالث بما سيأتي في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة.

- وعن الرابع: بأن المراد: اجعلنا من أهل الشفاعة، على تقدير المعاصي كما في قولنا: اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة، وتحقيقه: أن المتصف بالصفات إذا اختص بكرامة منشؤها بعض تلك الصفات دون البعض التي هي منشأ تلك الكرامة لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة إلا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة، ألا ترى أن المعالجة وإن لم تكن إلا لمريض لكن قولهم: اللهم اجعلني من أهل العلاج، ليس طلباً للمرض، بل لقوة المزاج التي تمكِن معها المعالجة، فكذا الشفاعة وإن اختصت بأهل الكبائر لكن منشؤها الإيمان وبعض الحسنات التي تصير سبباً لرضى الشفيع وميله إليه، وبهذا يخرج الجواب بما قالوا: إن من حلف بالطلاق أنه يعمل ما يجعله أهلاً للشفاعة، أنه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي. انتهى كلام السعد[1].

وقال القاضي: قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم شفاعةَ نبينا صلى الله عليه وسلم ورغبتهم فيها، وعلى هذا لا يُلتفت إلى قول مَن قال: إنه يكره أن يسأل العبد ربه تعالى أن يرزقه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لكونها لا تكون إلا للمذنبين، فإنها قد تكون كما قدمناه لتخفيف الحساب وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير محتاج إلى العفو غيرُ معتدٍّ بعمله مشفقٌ من أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل ألّا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنهما لأصحاب

---

(1) شرح المقاصد (2/240).

الذنوب، وهذا كله خلاف ما عُرف من دعاء السلف والخلف. اهـ، وأقره عليه النووي وغيره، ومنه يستفاد جواب آخر، وقد سأل جماعة من أكابر الصحابة وعلمائهم النبي عليه الصلاة والسلام أن يشفع لهم فلم ينكِر عليهم؛ كأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وأبي طلحة الأنصاري وعوف بن مالك، وقد بسط العراقي القول في أحاديث سؤالهم إياه الشفاعةَ تصحيحاً وتحسيناً وتضعيفاً في جزء مستقل، ورد فيه على المانعين من سؤالها، وفيه جواز (اللهم شفِّع فينا النبي صلى الله عليه وسلم وأدخلنا في شفاعته، واجعلنا ممن تناله الشفاعة).

وقد قال العلامة ابن رشد المالكي: لا يأنف أحدٌ أن يقول: اللهم اجعلني ممن تناله شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم.

مبحث

في وجوب الإيمان بشفاعة الأنبياء والصالحين

ص: (وغيره من مرتضى الأخيار يشفع كما قد جاء في الأخبار).

(ش) يعني: أنه يجب أن يعتقد أن غير النبي صلى الله عليه وسلم من الرسل والأنبياء والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء على اختلاف مراتبهم ومقاماتهم عند ربهم يشفعُ على قدر جاهه عند الله ووجاهته؛ لأن الأخبار الصحيحة جاءت بذلك، وهو من مجوَّزات العقول فيجب تسليمه.

ففي «ابن ماجه» عن عثمان بن عفان رضي الله عنه: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء»[1]، وفي رواية لأبي الزعراء عن عبد الله: «يأذن الله في الشفاعة، فيقوم روح القدس جبريل، ثم يقوم إبراهيم، ثم يقوم عيسى أو موسى - الشك من أبي الزعراء - ثم يقوم نبيكم رابعاً فيشفع، لا يشفع أحد من بعده في أكثر مما يشفع، وهو المقام المحمود» الحديث[2].

وفي «الترمذي» عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن من أمتي من يشفع للفئام[3]، ومنهم من يشفع للقبيلة، ومنهم من يشفع للعُصْبة،

---

(1) سنن ابن ماجه (4313).

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (37637) والطبراني في «الكبير» (9761) والحاكم في «المستدرك» (541/4) .

(3) الفئام: الجماعة.

ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخل الجنة» حديث حسن[1].

وفي «مسند البزار» عن ثابت أنه سمع أنس بن مالك يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الرجل يشفع للرجلين والثلاثة»[2].

وفي «الشفا» عن كعب الأحبار: (لكل رجل من الصحابة شفاعة).

تتمتان

الأولى: الحقُّ أن الشفاعة العظمى أول المقام المحمود.

الثانية: يدخل في (غيره) صلى الله عليه وسلم ربُّ العالمين فيمن ليس له من الخير إلا قول: لا إله إلا الله، بمعنى أنه سبحانه يتفضل بإخراجهم من النار بلا واسطة أحد، وذكرنا حديثه بالأصل، وفي حديث: «شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين»[3]، وأما حديث: «لا تنال شفاعتي أهلَ الكبائر من أمتي» فموضوع باتفاق النَّقَلَة، ولو يصح أمكن حمله على المرتدين، وفي الحديث: «خُيِّرت بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة فإنها أعمُّ، ترونها للمتقين؟ لا، ولكنها للمذنبين الخطائين»[4].

مبحث

في جواز الشفاعة عقلاً

ص: (**إذ جائز غفران غير الكفر**).

(ش) «إذ» فيه تعليلية عاملُها (واجب) أو (لا تمنع) يعني: أن الأحاديث وردت بالشفاعة، وهي غير مستحيلة، بل هي من مجوَّزات العقول، وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول ممتنع الرد شرعاً، وبيان أنها جائزة: أن العقل يجوِّز على الله تعالى غفرانَ غير الكفر من الذنوب بلا توبة ولا شفاعة، فبالشفاعة أولى، وفي المتن تصريح بما اتفقت عليه الأمة ونطق به الكتاب والسنة من أن الله سبحانه عفو غفور، بل يحب الغفران والستر، يجوز عليه أن يعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة قطعاً

(1) سنن الترمذي (2440).

(2) أخرجه البزار في «المسند» (6921).

(3) أخرجه مسلم (183).

(4) أخرجه ابن ماجه في سننه (4301).

وبدونها إن شاء، ولا يعفو عن الكفر قطعاً وإن جاز عقلاً على الأصح في الجميع، وبسطه بالأصل.

تنبيهات

الأول: دخل في النظم ذنوب الكافر غير الكفر كما هو الأصح عند البيهقي وغيره، وفيه تصريح بأن الصغيرة يجوز العفو عنها، وهو إجماع لم يخالف فيه إلا الخوارج وهم عن أهل الإجماع خوارج، على أنها عندهم مكفِّرة لصاحبها، فقيل: كفر شرك، وقيل: كفر نعمة، والأول هو الأشهر عندهم، وبأن الكبيرة يجوز العفو عنها بلا توبة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، بل أثبتوا وقوعه محتجّين على جواز العفو: بأن العقاب حقُّه تعالى فيَحسُن إسقاطه، مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد، وبالآيات والأحاديث الناطقة بذلك؛ مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ سورة الشورى: الآية (25)، ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ سورة الشورى: الآية (34)، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ سورة الزمر: الآية (53)، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ سورة النساء: الآية (48)، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ سورة الرعد: الآية (6) وفي الحديث: «يا عبدي؛ لو أتيتني بقُراب الأرض ذنوباً لأتيتك بمثلها مغفرة»[1] إلى ما لا يحصى.

ومعنى العفو والغفران واحد، وهو: ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة.

وخالف في غفران الكبيرة بلا توبة الوعيدية من المعتزلة فقالوا: يجب عليه تعالى أن يعاقب العاصي كما يجب عليه أن يثيب المطيع. فمنعوا العفو عن الكبيرة وتأوّلوا هذه النصوص على العفو عن الصغائر، أو عن الكبائر بعد التوبة، أو على تأخير العقوبات المستحَقة، أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي، أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلِكة كما وضعها على الأمم السالفة، أو على ترك ما فعله ببعض الأمم من المسخ وكَتْبه الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم به في الدنيا، وهي تأويلات فاسدة وتكلُّفات باردة؛ إذ هي عدول عن الظاهر بلا دليل، وتخصيص للعمومات بلا مخصص، على أنها لا تكاد تصح في بعض الآيات؛ نحو

---

(1) أخرجه مسلم (2687).

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ سورة النساء: الآية (48)، فإن المغفرة بالتوبة تعمُّ الشرك وما دونه، فلا تصح التفرقة في الآية، وكذا تعمُّ كل أحد من العصاة، فلا يلائم التعليق بـ(مَن شَاءَ) المفيد للبعضية، ولذا قال بعض المعتزلة: إن القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلاً ليس إلا قول الكعبي خاصة[1].

وعلم من قوله: (غير الكفر) أن الكفر لا يجوز أن يغفره الله تعالى - أي سمعاً - وأما عقلاً فيجوز عليه تعالى أن يغفره كما عزاه النووي لأهل السنة، والمازريُّ والقاضي لأهل الحق خلافاً لبعضٍ في منعه عليه تعالى غفرانه، محتجّاً بأن العفو مخالف لحكمة التفرِقة بين من أحسن غاية الإحسان ومَن أساء غاية الإساءة، وأيضاً الكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة، وأيضاً الكافر يعتقده حقاً فلا يطلب له عفواً ومغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة، وأيضاً هو اعتقاد الأبد فيوجب كالإيمان جزاء الأبد بخلاف سائر الذنوب، قال السعد: وضعفه ظاهر. اهـ

الثاني: قال القاضي في «شرح مسلم»: قد انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم - يعني الحسنة - ولا يثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب، لكن بعضهم أشد عذاباً من بعض بحسب جرائمهم. اهـ بلفظه، وهذا كلام حق.

وأما قول بعضهم: إن خيرات الكافر التي لا تتوقف على نية يجوز أن الله تعالى يخفف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر؛ لأنه مؤاخذ بها لتكليفه بفروع الشريعة، ولا فائدة له إلا زيادة عقابه، فلا ينافي ذلك؛ لجواز حمله على أن أعمالهم لا تنفعهم في تخفيف عذاب الكفر، ولا يثابون عليها ثواباً يكون سبباً في التخلص من النار، وأما عذاب الكفر فلا يخفَّف ولا يفتَّر ولا يُغفر.

الثالث: عرَّف ابن عرفة المالكي الكفرَ بأنه عدم التصديق الممكن بما علم ضرورةً مجيء الرسول به، أو فعل يدل عليه غالباً؛ كقتل نبيٍّ وإلقاء المصحف بقذر، وهنا ذكرنا الخلاف في تكفير أهل البدع من الأصل.

الرابع: الفرق بين المعاصي التي يجوز أن تغفر وبين الكفر، فلا يجوز سمعاً أن يغفر؛ إذ المعاصي قلما تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعاً للهوى بخلاف الكفر، وأيضاً الكفر مذهب

---

(1) انظر «شرح المقاصد» (235/2).

والمذهبُ يُعتقد للأبد، وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلاً، وكذلك عقوبته كما مر، بخلاف المعصية فإنها لوقت الهوى والشهوة فقط، والله أعلم.

مبحث

في بيان أن مرتكب المعاصي لا يكفر

ص: (فلا نكفر مؤمناً بالوزر).

(ش) يعني: أن مَن تقرر بالاعتقاد الجازم إيمانه، وتحقق بالإتيان بالشهادتين إسلامه، إذا ارتكب ذنباً ليس من المكفرات وكان غير مستحل له فإنه لا يكفر عندنا بارتكابه، ولا يخرج به عندنا عن الإيمان، صغيراً كان الذنب أو كبيراً، خلافاً للخوارج في التكفير بارتكاب الذنوب ولو صغائر، وللمعتزلة في إخراجهم العبد بالكبيرة من الإيمان وإن لم تدخله الكفرَ إلا بالاستحلال، وهذه القاعدة قال بها مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه.

قال التاج السبكي: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة ببدعته. قال المحقق المحلّي: كمُنكري صفات الله تعالى وخلق أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة، ومنا من كفّرهم، أما مَن خرج ببدعته عن أهل القبلة؛ كمُنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم؛ لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة. اهـ

وقال ابن عرفة المالكي: وتكفير الغزالي الفلاسفةَ بإنكارهم حشر الأجساد والتنعيم الحسي وعدم علم الله بالجزئيات وعدم حدوث العالم.. صوابٌ.

قال: والأقرب تكفير المجسِّم، واختار عز الدين عدم تكفيره؛ لعُسر فهم العوام برهان نفي الجسمية. **وقد أطلنا الكلام فيه بالأصل.**

احتج مَن كفّر بالمعاصي بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ سورة المائدة: الآية (44)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ سورة النور: الآية (55)، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[1]، وفي أن العذاب مختص

---

(1) أخرجه أحمد في «المسند» (30438) والمروزي في «تعظيم قدر الصلاة» (888/2) بلفظ: «من ترك صلاة مكتوبة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله، ومن برئت منه ذمة الله فقد كفر».

بالكافر؛ كقوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ سورة طه: الآية (48)، ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝ ﴾ سورة الليل: الآية (15 - 16)، ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ سورة النحل: الآية (27) إلى غير ذلك.

والجواب: أنها متروكة الظواهر؛ للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على أن مرتكب الكبيرة على الوجه السابق لا يكفر، والخوارج عن أهل الإجماع خوارج، فلا يعتد بهم.

واحتججنا نحن على أن مرتكبها غير مستحل وهي ليست من المكفرات غيرُ كافر بوجوه:

الأول: ما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، ولا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة كشرب الخمر، أو حميةٍ كقتل الأعراب بعضهم بعضاً، أو أنفةٍ واستكبارٍ كقتل ذي الإساءة السهلة إرغاماً لأمثاله، أو كسلٍ كترك الصلاة، وخصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً؛ لكونه علامة للتكذيب.

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية؛ كالسجود للأصنام وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر، وبهذا ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي ألا يكون المقر المصدق كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ سورة البقرة: الآية (178)، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ سورة التحريم: الآية (8)، وقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ سورة الحجرات: الآية (9)، وهي كثيرة.

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا على الصلاة على مَن مات من أهل القبلة من غير توبة، وعلى الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبيرة بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

الرابع: ما قاله بعض المحققين من أن الذنب لو كان موجباً للكفر لما نُصبت

على المعاصي الزواجرُ والحدود، بل كان الواجب القتل بعد الاستتابة كالردة، ولا قائل بذلك فيما علمت.

مبحث

في تفصيل القول في وعيد الفساق والكفار

ص: (ومن يمت ولم يتب من ذنبه فأمره مفوَّض لربه).

(ش) هذه المسألة بعض القوم يترجمها بمسألة وعيد الفسّاق، وبعضهم بمسألة عقوبة العصاة، وبعضهم بمسألة انقطاع عذاب أهل الكبائر، وضابطها ما أشار إليه في النظم: أن يرتكب المؤمن كبيرة غير مكفِّرة بلا استحلال ويموت بلا توبة، فقد اختلف الناس في حكمه:

فقال أهل السنة وبه جزم في النظم: لا يقطع له بالعفو ولا بالعقاب، بل هو في مشيئة الله عندهم، وعلى تقدير وقوع العقاب عدلاً منه تعالى يقطع له بعدم الخلود في النار بل يخرج منها البتة، لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل بمقتضى ما سبق من وعده وثبت بالدليل.

فقوله: (ثم الخلود مجتنب) راجع لهذه المسألة أيضاً.

وقال المعتزلة: يقطع له بالعذاب الدائم والبقاء المخلد في النار، لكنه يعذب فيها عذاب الفساق لا عذاب الكفار، بناءً على مذهبهم من أن الكبيرة تمنع العبد من الإيمان ولا تدخله في الكفر، ذهاباً إلى أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان، وهذا هو المراد من المنزلة بين المنزلتين عندهم؛ إذ مرادهم بها الواسطةُ بين الكفر والإيمان، فإن مرتكب الكبيرة عندهم لا مؤمن ولا كافر؛ لما علمت.

تمسّك أهل السنة على مذهبهم بوجوه:

أحدها وهو العمدة كما قاله السعد: الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتة، وليس ذلك قبل دخول النار وفاقاً، فتعين أن يكون بعده وهي مسألة انقطاع العذاب، أو بدونه وهي مسألة العفو التام، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ سورة الزلزلة: الآية (7)، ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ سورة النساء: الآية (124)، وقال

النبي صلى الله عليه وسلم: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[2].

وثانيها: النصوص المشعِرة بالخروج من النار؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ سورة الأنعام: الآية (128)، ﴿ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (185)، وكقول النبي صلى الله عليه وسلم: «يخرج من النار قوم بعدما امتَحَشوا وصاروا حمماً وفحماً، فيُفرّقون على أنهار الجنة ويُرش عليهم من مائها، فينبتون كما تنبت الحِبة في حميل السيل»[3] أي: فيحيون ويعودون لحالهم الأولى وأحسن، وخبر الواحد وإن لم يكن حجة في الأصول لكنه يفيد التأكيد والتأييد، فتتعاضد النصوص.

وثالثها: وهو على قاعدة الاعتزال وخارج مخرَج الإلزام لهم: أن مَن واظب على الإيمان والعمل الصالح مئة سنة وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسُن عقلاً من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد، ولو لم يكن هذا ظلماً فلا ظلم؛ أو لم يستحق بهذا ذماً فلا ذم.

ورابعها: أن المعصية متناهية زماناً، وهو ظاهر، وقدراً لما يوجد من معصية أشد منها، فجزاؤها يجب أن يكون متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل، بخلاف الكفر فإنه لا يتناهى قدراً وإن تناهى زمانه؛ إذ قد مر أن الكافر نيتُه البقاء على كفره ما بقي ولو للأبد، فاستحق جزاء الأبد، وأما التمسك بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاءً لأشد الجنايات وهو الكفر.. فلا يصح جعله جزاءً لما هو دونه كالمعاصي، فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وإن تساوت في عدم الانقطاع وبغير ذلك.

وتمسك الوعيدية من المعتزلة بوجوه: منها ونقتصر عليه لأنه أقواها: الآيات المتناولة للكافر وغيره؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ سورة الجن: الآية (23)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ سورة النساء: الآية (93) وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا

(1) أخرجه ابن حبان (151)، والحاكم (279/4).

(2) أخرجه البخاري (1180)، ومسلم (94).

(3) أخرجه البخاري (773)، ومسلم (182).

﴿فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ سورة السجدة: الآية (20)، ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥﴾ سورة الإنفطار الآيتان: (14 - 15)، وعدم الغَيبة عن النار خلود فيها، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ سورة النساء: الآية (14)، وليس المراد تعدّي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركاً وإتياناً، فإنه محال؛ لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية، فيحمل على مَورد الآية من حدود المواريث، وقوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ سورة البقرة: الآية (81).

وأجيب بعد تسليم كون الصيَغ في الآيات المذكورة للعموم: بأن العموم غير مراد في الآية الأولى؛ للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها بطاعات يربو ثوابها على عقوباته، فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضاً خارجاً بما سبق من الآيات والأدلة.

وبالجملة: فالعام المخرَج منه البعض لا يفيد القطع اتفاقاً، ولو سُلم فلا يسلّم تأبيد الاستحقاق، بل هو مُغيّاً بغاية رؤية الوعيد؛ لقوله تعالى بعده: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ﴾ سورة الجن: الآية (24)، ولو سُلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد، وذلك لا يدل على الوقوع كما هو المتنازع؛ لجواز الخروج بالعفو.

وعن الثانية: بأن معنى {مُتَعَمِّدًا} سورة النساء: الآية (93) مستحلاً فعلَه على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما؛ إذ التعمّد على الحقيقة إنما يكون من المستحل، أو بأن التعليق بالوصف يشعر بالهيئة، فتختص بمن قتل المؤمن لإيمانه، أو بأن الخلود وإن كان ظاهراً في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعاً بين الأدلة، لا يقال: الخلود حقيقة في التأبيد؛ لتبادر الفهم إليه، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ سورة الأنبياء: الآية (34) ولأنه يؤكد بلفظ التأبيد؛ مثل: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ سورة الجن: الآية (23) وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله، ولأن العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار، والمراد في حقهم التأبيد وفاقاً، فكذا في حق الفساق؛ لئلا يلزم إرادة معنيي المشترك أو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً؛ لأنا نقول: لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام، لكن قد يستعمل في المكث

الطويل المنقطع؛ كسجنٍ مخلَّد ووقف مخلد، فيكون محتملاً، على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك، فيكون أولى.

ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار، أو انقطاعٍ كما في حق الفساق، فلا محذور في إرادتهما جميعاً، وحينئذ فلا نسلّم أن التأبيد تأكيد بل تقييد، ولو سلّم فالمراد به تأكيد طول المكث؛ إذ قد يقال: حبس مؤبد ووقف مؤبد.

وعن الثالثة: بأنها في حق الكفار المنكرين للحشر بقرينة قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ سورة سبأ: الآية (42) مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة؛ لجواز أن يخرجوا منها عند عدم إرادتهم الخروج باليأس منه أو الذهول عنه ونحو ذلك.

وعن الرابعة بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة: أنها تختص بالكفار جمعاً بين الأدلة، وكذا الخامسة والسادسة حملاً للحدود على حدود الإسلام، ولإحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الإيمان، هذا مع ما في الخلود من الاحتمالات.

تنبيه

قد يسبق للذهن عند عدم التأمل أن قول النظم: (إذ جائز غفران غير الكفر) مغنٍ عن التعرض لقوله: (ومن يمت) البيتَ، فيجاب بأن تجويز العفو المستفاد من البيت السابق إنما يستلزم تجويز عدم الخلود بعد المعاقبة، لا القطع بعدم الخلود المفاد بهذا البيت، فإن قوله: (ثم الخلود مجتنب) من مقيدَاته كما علمت، وقد يقال: إن البيت السابق توطئة لقوله: (فلا نكفر مؤمناً بالوزر) فيكون الغرض الأصلي منه إنما هو رد مذهب الخوارج المكفرين بالذنوب، كما أن الغرض الأصلي من هذا البيت إنما هو الرد على المعتزلة الموجبين خلودَ الفساق في النار وإن لم يكونوا كفاراً.

مبحث

في أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة

ص: (وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة).

(ش) قال بعض المحققين: اعلم أنه انعقد الإجماع على أنه لا بد سمعاً من نفوذ

الوعيد في طائفة من جميع العصاة أو طائفة من كل صنف منهم، وهذا هو الظاهر؛ لأن الله سبحانه توعد كل صنف منهم على حِدته، وهو ظاهر كلام القاضي، فمن أتى كبيرة غير مكفرة كشرب الخمر مثلاً وتاب منها ثم مات عن توبة فحكمه واضح، وإن مات ولم يتب منها فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة على نمطه؛ لوجوب صدق إيعاد الله تعالى، وما سوى تلك الطائفة حكمه أنه في المشيئة عندنا، وهكذا في كل صنف من العصاة بصنف من الكبائر؛ كالزُّناة والغُصاب وقَتَلَة الأنفس والسُّراق، وهذا الحكم مما يجب اعتقاده على ما ذكره بعضَ المحققين.

ونكّر (البعضَ) إشارةً إلى أنه لا يجوز الحكم بوجوب التعذيب لفرد معين؛ لجواز العفو عنه أو التوفيق للتوبة، ثم وصفه بأنه لا بد من ارتكابه الكبيرة، يعني: من غير تأويل يُعذر به شرعاً، وبه تخرج الصغيرة؛ لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز العفو عنها وإن لم تُجتنب.

ومما قدمناه علم أن كل نوع من أنواع الكبائر لا بدَّ من نفوذ الوعيد في طائفة من مرتكبيه أقلُّها واحد على ما هو المختار من صدق الطائفة به لغة، فما توقف فيه بعض مشايخنا قصورٌ.

تنبيهات

الأول: يدخل في البعض المعبَّر بدلَه في كلامهم بـ(طائفة من عصاة هذه الأمة) الكافرُ؛ بناءً على أن المراد أمة الدعوة؛ لأنهم مكلفون بالفروع، وقد مر للبيهقي جواز عفو الله لهم عمَّا عدا كفرهم، وحينئذ فلا يخفى عليك أن أنواع المعاصي الزائدة على كفرهم إذا أُنفذ الوعيد عليها في طائفة منهم جاز العفو عن مرتكبيها من المؤمنين، وكذلك العكس، وكذا البعض والبعض، فلا يتعين النفوذ للوعيد في طائفة من الكفار ولا طائفة من المؤمنين إلا بدليل خاص. نعم؛ ظواهر كلامهم مشيرة لقَصْر العصاة على عصاة الموحدين وأمة الإجابة، ولا أظن الوقوف معه متعيناً؛ لعدم ما يقتضيه.

الثاني: قال بعض مشايخنا: رتب بعضهم على ما تقرر امتناعَ سؤال المغفرة لجميع المسلمين؛ لمنافاته لذلك، والمعتمد الجوازُ إذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة أو أَطلق؛ لأن الإطلاق يحمل على المعنى السائغ شرعاً، بخلاف ما إذا قصد مغفرة كل ذنب لكل أحد فيَمتنع، وله تتمة كالذي قبله بالأصل.

الثالث: لا يعارض حكم النظم حديثَ المعراج: «وغفر لمن لم يشرك بالله من أمتك شيئاً المقحِمات»[1] أي: المهلكات وهي الكبائر؛ لأنه مصروف عن ظاهره؛ إذ ظاهره جواز غفران الجميع من الذنوب للجميع من المذنبين، وملخص القول في صرفه قول النووي: المراد بغفرانها أنه لا يخلد في النار عليها بخلاف المشركين، وليس المراد أنه لا يعذب أصلاً، فقد تقررت نصوص الشرع وإجماع أهل السنة على إثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين، ويحتمل أن يكون المراد بهذا خصوصاً من الأمة، أي: يغفر لبعض الأمة المقحِمات، وهذا يظهر على مذهب من يقول: إن لفظة (مَن) لا تقتضي العموم مطلقاً، وعلى مذهب مَن يقول: لا تقتضيه في الإخبار وإن اقتضته في الأمر والنهي، ويمكن تصحيحه على المذهب المختار وهو كونها للعموم مطلقاً، إلا أنه قد قام دليل على إرادة الخصوص وهو ما ذكرناه من النصوص والإجماع. اهـ سقناه برمَّته لملائمته للمبحث.

الرابع: خالف في هذا الحكم المرجئة وعظيمهم مقاتل بن سليمان فقالوا: إن مَن مات من عصاة المؤمنين بلا توبة لا يعذب، وخصّوا آيات الوعيد كلها بالكفار، متمسّكين بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ سورة طه: الآية (48)، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ سورة النحل: الآية (27)، وأجيب بتخصيصها بعذابٍ يكون على سبيل الخلود، وأما تمسّكهم بمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «من قال: لا إله لا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[2] فضعيف؛ لأنه إنما ينفي الخلود في النار لا أصلَ الدخول.

مبحث

في أن المؤمن المذنب لا يخلد في جهنم

ص: (ثم الخلود مجتَنب).

(ش) يعني: أن من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين في المسألة الأولى والثانية لا نقول بخلوده في النار، بل نترك قول من يقول بذلك ونجتنب اعتقاده والأخذ به؛ لما مر من مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ سورة الزلزلة: الآية (7)،

(1) أخرجه مسلم (173).
(2) أخرجه البخاري (1180) ومسلم (94).

والإيمان عمل خير للعاصي، فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه، ولا جائز أن يراه قبل دخول النار ثم يدخلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ سورة الحجرات: الآية (48) فتعيّن أنه بعد الخروج منها إن قدّر الله تعالى دخوله إياها، أو بعد العفو إن لم يقدّر ذلك، ونقلنا ما للمعتزلة بالأصل، وبيّنا فساده بنحوٍ مما أسلفناه فيما سبق.

مبحث

في وجوب الإيمان بأن الشهيد حي في قبره

ص: (وصِفْ شهيد الحرب بالحياة، ورزقه من مشتهى الجنات).

(ش) يعني: أن مما يجب اعتقاده حياةَ الشهداء المقتولين في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، وأنهم يرزقون عند ربهم؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (169) والحياة الحادثة كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية، أو يصح لمن قامت به العلم.

وظاهر النظم اتصاف هيكل الشهيد بالحياة حقيقة كما هو قضية الآية الشريفة، وبه جزم بعض المحققين، كما أن ظاهره أنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس وغيرها، وهو ممكن، فالعدول عنه من غير معارض غير لائق.

وقال بعضهم: يجوز أن يجمع الله تعالى جملة من أجزاء الشهيد فيحييها فتنعم بالأكل والشرب. وقال بعضهم: الحياة للروح لا للجسد. وقال العلامة العارف بالله تعالى الجزولي: إن حياة الشهداء حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع، ويجب الكف عن الخوض في كيفيتها؛ إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر، ولم يرد فيها شيء يبين المراد. اهـ، ونحوه قول شيخ الإسلام الأنصاري في «حواشي تفسير البيضاوي»: أكثر المفسرين على أن حياة الشهداء ليست بالجسد.

وقال ابن عادل: ويحتمل أن حياتهم بالجسد وإن لم نشاهد الجسد حياً، فإن حياة الروح ثابتة لجميع الأموات بالاتفاق، فلو لم تكن حياة الشهداء بالجسد لاستووا هم وغيرهم. اهـ

قال بعض المتأخرين: والنفس إلى ما قاله الجزولي أميل.

تنبيهات

الأول: الأمر في قوله: (صِفْ) للوجوب؛ أي: اعتقد وجوباً اتصاف كل فرد فرد من أفراد الشهيد بما ذكر على ما سمعت من كلام الجزولي، وبه صرح غيره أيضاً، وقد صرح ابن الحاجب بأن الإضافة للمُحلى بأل تفيد العموم.

الثاني: بإضافة الشهيد للحرب خرج المبطون والمطعون وصاحب الهدم والغريق والحريق ونحوهم من شهداء الآخرة فقط؛ فإنهم وإن أُعطوا منازل الشهداء فيها غيرُ لازم مساواتهم لهم كما ذكره النووي وغيره، ودخل فيه فريقان: **أحدهما** مَن قتل في سبيل الله لإعلاء كلمة الله من غير اقتحام مؤثم، **وثانيهما** مَن قتل في سبيل الله لغرض دنيوي، وكما لو غلَّ في الغنيمة، وظاهر كلام أئمتنا إرادة القبيلين خلافاً لمن قصر الحكم على الأول فقط كما هو أصل ورود الآية، فقد صرح جمعٌ منهم بأن إرادة الغنيمة أو الوقوع في المعصية لا ينافي حصول الشهادة. نعم؛ اختار جمع التفصيل بين قصد الأخروي فيؤجر بقدره وقصدِ الدنيوي فلا أجر كما إذا قُصِدا معاً.

الثالث: كلام العلماء ظاهر في قصر الحكم المذكور على شهيد حرب الكفار ولعله لكونه فيه أتم، أو لكونه مقطوعاً له بذلك، وإلا فقد صرح القرطبي بأن كل مقتول على الحق هذا سبيله، ولفظ النووي: وهذا الفضل وإن كان الظاهر أنه في قتال الكفار فيدخل فيه مَن خرج في سبيل الله في قتال البغاة وقطاع الطريق وفي إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك.

الرابع: الآثار الواردة بتنعُّمات الشهداء كثيرة، وفي كلٍّ ما ليس في الآخر؛ ولذا جمع بينها إبراهيم بن شبيب في «الإفصاح» جمعاً حسناً ملخصه: أنهم منعّمون بضروب من النعيم مختلفة؛ فمنهم مَن هو طائر يَعلَق من شجر الجنة، ومنهم مَن هو في حواصل طير خُضر، ومنهم من يأوي إلى قناديل تحت العرش، ومنهم من هو في حواصل طير بيض، ومنهم من هو في حواصل طير كالزرازير، ومنهم من هو في أشخاص وصور من صور الجنة، ومنهم من هو في صور تُخلق لهم من ثواب أعمالهم، ومنهم من تسرح روحه وتتردد إلى جُثتها تزورها، ومنهم من يتلقى أرواح المقبوضين، ومنهم من هو في كفالة ميكائيل، ومنهم من هو في كفالة آدم، ومنهم من هو في كفالة إبراهيم عليه السلام.

واعلم أن المراد من كون أرواحهم في جوف طير أو في حواصل طير: أنها تركَب تلك الطير أو تكون أجوافها لها كالهوادج الشفافة الواسعة، أو المراد أنها كالطير

في سرعة قطع المسافة البعيدة؛ لا أن أرواحهم لها أجنحة، أو أنها تعمُر أجساماً أخرى غير أجسامها، فتدبرها لئلا يلزم التناسخ.

الخامس: قال أبو منصور البغدادي: قال المتكلمون المحققون من أصحابنا: إن نبينا صلى الله عليه وسلم حيٌّ بعد وفاته، وإنه يُسر بطاعات أمته، وإن الأنبياء لا يبلَون مع أنا نعتقد ثبوت الإدراكات كالعلم والسماع لسائر الموتى ونقطع بعَود الحياة لكل ميت في قبره وبنعيم القبر وعذابه وهما من الأعراض المشروطة بالحياة، لكنه لا يتوقف على البِنية، وأما أدلة الحياة في الأنبياء فمقتضاها أنها مع البنية وقوة النفوذ في العالم مع الاستغناء عن العوائد الدنيوية، ومن هنا قال أبو حسن الأشعري: النبي صلى الله عليه وسلم في حكم الرسالة الآن بعد موته، وحكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء، فهو رسول الله الآن، ألا ترى أن العدة تدل على ما كان من أحكام النكاح؟ والله أعلم.

السادس: قال النضر بن شميل: سمي الشهيد شهيداً لأنه حي وروحه شهدت - أي دخلت وحضرت - دار السلام، وروح غيره لا تشهدها إلا يوم القيامة. وقال ابن الأنباري: لأن الله تعالى وملائكته يشهدون له بالجنة. فمعنى (شهيد) مشهود له، وفي الأصل أقوال أُخَر.

السابع: (الحرب) مؤنثة وإن لم تظهر التاء في مصغرِها في الكثير، قال [الشاعر][1]:

أخا الحربِ لبّاساً إليها جِلالها

وفي الحديث: «ويحَ قريشٍ؛ أكلتها الحربُ»[2].

و(الرَّزق) بفتح الراء مصدر مضاف لمفعوله وهو ضمير الشهيد؛ أي: وصف الشهيد أيضاً برَزق اللهِ إياه مما يشتهيه من نعيم الجنات.

---

(1) صدر بيت للقلاح بن حزن وعجزه:

وليس بولّاج الخوالف أعقلا

خزانة الأدب (8/ 159).

(2) أخرجه أحمد في «المسند» (18930) والطبراني في «الكبير» (14) وانظر سيرة ابن هشام (276/4).

مبحث

في بيان حقيقة الرزق والخلاف فيها

ص: (والرزق عند القوم ما به انتُفع، وقيل: لا، بل ما مُلك وما اتُّبع، فيرزق الله الحلال فاعلما، ويرزق المكروه والمحرما).

(ش) حق هذه المسألة أن تُذكر في مباحث الأفعال؛ لأنها من توابعها وتفاريعها، وإنما ذكرها هنا لمناسبتها لمسألة الشهيد من حيث جرى ذكر الرِّزق فيها، وهو عند أهل السنة والجماعة: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به بالفعل، فدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما، وشمل المأكول وغيرَه مما انتُفع به، وخرج عنه ما لم يُنتفع به وإن كان السَّوق للانتفاع؛ لأنه يقال في عرف الشرع فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به: إن ذلك ليس رزقاً له، وبهذا تتضح صحة قول أكابر أهل السنة: إن كل أحد يستوفي رزقه، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره ولا يأكل غيرُه رزقه.

وتعبيره بالماضي المشعِر بوقوع الانتفاع بالفعل ردٌّ على من اكتفى من المعتزلة في الرزق بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى أرزاقاً ويُؤمر بالإنفاق من الأرزاق، قال تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ سورة البقرة: الآية (3) بناء على مذهبهم من أن الرزق بالمعنى المصدري: التمكين من الانتفاع، وبالمعنى الأسمى: ما يصح الانتفاع به ولم يكن لآخر منعه، احترازاً عن الحرام وعما أُبيح للضيف مثلاً قبل أن يأكله، وعليه يتصور أن يأكل الإنسان رزق غيره وأن يأكل غيره رزقه وأن لا يأكل الإنسان رزقه، وهو خلاف ما صح عنه عليه الصلاة والسلام: «إن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها»[1] والخُلْف لفظي، لا يقال: فلا يتصور الإنفاق من الرزق كما دلت عليه الآية السابقة؛ لأنا نقول: إطلاق الرزق على المنفق مجاز؛ لأنه بصدد أن يكون رزقاً له.

وقوله: (وقيل...إلخ) يعني: وقال بعض المعتزلة: لا يصح اعتبار الانتفاع في الرزق ولا الخلو عن اعتبار المملوكية، بل لا بد من اعتبارها، فهو المملوك مطلقاً انتُفع به أم لا، ولما كان هذا القول فاسدَ الطرد؛ لدخول ملك الله تعالى فيه ولا يسمى رزقاً وفاقاً وإلا لكان مرزوقاً، وفاسدَ العكس بخروج رزق الدواب - بل والعبيد والإماء عند

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (34332) وابن ماجه في «السنن» (2144).

بعض الأئمة[1] مع ما فيه من الإخلال باعتبار معنى الإضافة إلى الله في مفهومه - أشار إلى عدم ارتضاء العلماء له بقوله: (وما اتبع) أي: لم يتبعه أحد منهم لذلك كما أشار إلى ضعفه من حيث النسبة بلفظ (قيل) حتى كأن قائله مجهول لا يعتمد عليه، لا يقال: فالتعريف المحكي في النظم عن أهل السنة خالٍ أيضاً عن معنى الإضافة؛ لأنا نقول: هو في كلامهم كما علمت مشتمل عليها، وإنما تركه في النظم لضرورة الاختصار مع تبادر الإضافة عند أهل الحق إلى مَن إليه تدبير الخلق.

وقوله: (فيرزق الله...إلخ) تفريع على القول الأول، وهو مذهب أهل السنة، و(الحلال) ما نصَّ الله ورسوله أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله أو اقتضى القياس الجلي إباحته بعينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام.

وجملة (فاعلما) المنقلب فيها نون التوكيد الخفيفة ألفاً معترضة بين المعطوف عليه وهو (يرزق الله الحلال) وبين المعطوف وهو جملة (ويرزق) أي: الله تعالى (المكروه والمحرما).

والمكروه عند المتقدمين: ما كان النهي عنه غير أكيد، سواء كان بدلالة المطابقة أو لا، وبعض المتأخرين من فقهاء الشافعية خصَّبه بالأول وسمّى الثاني - وهو ما كان مأخوذاً من عمومات النهي - خلافَ الأَولى، ويمثَّل له بلحم الهرّ والضبع أو بالمشتبه، على كلام مذكور بالأصل في الأخير.

والمحرَّم: ما نص الله تعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلي ذلك أو ورد فيه حدّ أو تعزير أو وعيد شديد غير مؤول، سواء كان تحريمه لمفسدة ومضرة خفية كالزنا ومذكّى المجوس، أو لمفسدة ومضرةٍ واضحة كالسم والخمر، ورُدَّ بهذا على من منع كون الحرام رزقاً من المعتزلة بناءً على التحسين والتقبيح العقليين، قالوا: لو كان الحرام رزقاً لما جاز دفع المكلف عنه ولا ذمُّه وعقابه عليه، وأجيب بالمنع؛ فإنه إنما يصح ذلك لو لم يكن متعاطي الحرام مرتكباً للمنهي عنه مكتسباً للقبيح من الفعل، سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار.

(1) على هامش (ج): وقوله عند الأئمة... إلخ، لعل صوابه: عند بعض الأئمة، وهو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ﷺ. فتأمل انتهى كاتبه.

خاتمة

في حكم التسعير

من المباحث المتعلقة بمباحث الرزق التسعير، وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاماً كان أو غيره، ويكون غلاء ورخصاً باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان بما لا اختيار فيه كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس، وبما فيه اختيار كإخافة السبيل ومنع التبايع وادخار الأجناس، ومرجعه أيضاً إلى الله تعالى، فالمسعر هو الله تعالى وحدَه خلافاً للمعتزلة زعماً منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولّداً كما مر، ومباشرةً كالمواضعة على تقدير الأثمان، وفي الأصل الشفاء.

مبحث

في تفصيل مسألة الاكتساب والتوكل

ص: (في الاكتساب والتوكل اختلِف، والراجح التفصيل حسبما عرِف).

(ش) ذكر هذه المسألة ــ وهي من فن التصوف؛ الذي هو ــ كما قال الغزالي ــ: تجريد القلب لله واحتقار ما سواه ــ هنا لمناسبتها لمسألة الرزق؛ إذ منه ما يحصل بلا كسب كما كان لمريم بنت عمران تأتيها في الصيف فواكه الشتاء وفي الشتاء فواكهُ الصيف من غير داخل عليها، وهو المشار إليه هنا بالتوكل، ومنه ما يحصل بمباشرة الأسباب بالاختيار وهو المشار إليه هنا بالاكتساب.

واعلم أن للعلماء في التوكل طريقين:

أحدهما: ما حكاه أبو جعفر الطبري وغيره عن طائفة من السلف أنهم قالوا: لا يستحق اسم التوكل إلا مَن لم يخالج قلبَه خوفُ غير الله من سَبُع أو عدو حتى يترك السعي في طلب الرزق ثقةً بضمان الله تعالى له رزقَه، واحتجوا عليه بما جاء من الآثار.

وثانيهما: أن التوكل هو الثقة بالله والإيقان بأن قضاءه نافذ، واتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم في السعي فيما لا بد منه من المطعم والمشرب، والتحرز من العدو كما فعله الأنبياء عليهم السلام، قال القاضي: وأقره النووي، وهذا المذهب هو المختار للطبري وعامة الفقهاء، والأول هو مذهب بعض الصوفية وأصحاب علم القلوب وأهل الإشارات، على أن المحققين منهم ذهبوا إلى مذهب الجمهور.

إذا علمت هذا فالنظم يحتمل كلاً من الطريقين، فالمعنى على الأول: أن القوم

اختلفوا في الأفضل من الأمرين اللذين ذكرهما: هل هو الاكتساب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالسفر للإرباح وتعاطي الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ولبس الدرع لصَون النفس عن التلف وبناء الحصون لحياطة الذراريِّ والأعراض عن العدو، أو هو التوكل على الله تعالى بمعنى تعطيل أسباب التحصيل بالكف عن الاكتساب والإعراض عن الأسباب اعتماداً على رب الأرباب؟

والمعنى على الثاني: أن القوم اختلفوا هل الأفضل تعاطي الأسباب مع التوكل الذي هو الثقة بالله تعالى والإيقان بأن قضاءه نافذ، أو ترك تعاطيها؟ فرجح قوم الأول؛ لما فيه من كف النفس عن التطلع إلى ما في أيدي الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله، ورجح قوم الثاني؛ لما فيه من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى وحيازة مقام السلامة من فتنة المال أو المحاسبة عليه، والاتصاف بالرغبة إلى الله والوثوق بما عنده سبحانه.

وأما قوله: (والراجح...إلخ) فإشارة إلى أن إطلاق كل من القولين غير مرضي، وأن المختار عند القوم القول بالتفصيل، وأنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس، فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق معيشته ولا تستشرف نفسه عند ضَنك حالته ولا تتطلع لسؤال أحد من الخلق ولا تتعلق به نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله.. فالتوكل في حقه أرجح؛ لما فيه من حيازة منصب الزهد في الدنيا والصبر على شدتها ومجاهدة النفس على ترك شهوتها ولذتها، ومن يكون في توكله على خلاف ذلك فالاكتساب في حقه أرجح؛ حذراً من التسخط وعدم الصبر واستشراف النفس، بل ربما وجب في حقه التكسب، فإن هذا التفصيل هو المعتمد المعروف من كتب القوم والأحاديث والأحكام الفقهية والقواعد الشرعية.

تنبيهات

الأول: علم أن حمل المتن على الثاني يوجب جعل واو (والتوكل) بمعنى (مع) كما علم أن المراد بـ(ما عرف) ما عُلم من كتب القوم وغيرها لا من النظم، وأما تقدير أيهما أفضل فمن المقام؛ إذ لا يتوهم أحد المنع ولا الكراهة، ودفع احتمال المساواة معلوم من الكتب التي أحال عليها.

الثاني: اعلم أن النظم وإن احتمل كلاً من الطريقين السابقين إلا أن قوله: (والراجح التفصيل) إنما يتمشى على الطريق الأول لا على الطريق الثاني المختار

للناس؛ لأن الاكتساب عليه لا ينافي التوكل، ولفظ الشهاب القرافي في «قواعده»: التبس على كثير من الفقهاء والمحدثين بالرقائق قاعدة التوكل وقاعدة ترك الأسباب، فقال قوم: لا يصح التوكل إلا مع ترك الأسباب، فهو ترك الأسباب والاعتماد على الله عز وجل. قاله الغزالي في «إحياء علوم الدين» وغيره.

وقال آخرون: لا ملازمة بين التوكل وترك الأسباب، ولا هو هو، وهذا هو الصحيح؛ لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله عز وجل فيما يجلبه من خير؛ [أو يدفعه من ضير، قال المحققون والأحسن ملابسة الأسباب مع التوكل][1] للمنقول والمعقول:

أما المنقول فهو قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ ﴾ سورة الأنفال: الآية (60) فأمر بالإعداد مع الأمر بالتوكل في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ سورة آل عمران: الآية (122)، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ ﴾ سورة فاطر: الآية (6) أي: تحرزوا منه، فقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يُتحرز من الكفار، وأمر تعالى بملابسة أسباب الاحتياط والحذر من الكفار في غير موضع من كتابه العزيز، ورسول الله صلى الله عليه وسلم سيد المتوكلين كان يطوف على القبائل يقول: «من يمنعني حتى أبلغ رسالات ربي»[2]، وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ ﴾ سورة المائدة: الآية (67)، ودخل مكة مظاهِراً بين دِرعين في الكتيبة الخضراء من الحديد، وكان في آخر عمره وأكمل أحواله مع ربه يدّخر قوت سنة لعياله.

وأما المعقول فهو أن الملك العظيم إذا كان له عوائد في أيام لا يُحسن إلا فيها وأبواب لا يَخرج إلا منها، وأمكنة لا يوقع الفعل إلا فيها.. فالأدب معه ألا يُطلب منه فعل إلا حيث عوده وألا تخالف عوائدَه بل يجري عليها، والله عز وجل ملك الملوك وأعظم العظماء بل أعظم من ذلك رتّب ملكه على عوائد أرادها وأسبابٍ قدرها وربط بها آثار قدرته، ولو شاء لم يربطها، فجعل الرّي مرتبطاً بالشرب ربطاً عادياً والشبعَ بالأكل والإحراقَ بالنار والحياةَ بالتنفس في الهواء، فمن طلب من الله عز وجل حصول

(1) ما بين الحاصرتين سقط من (أ - ب) وأثبتاه من (ج).

(2) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (6274) والحاكم في «المستدرك» (4251).

هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الأدب معه سبحانه وتعالى، بل يلتمس فضله عز وجل من عوائده. اهـ[1]، والله أعلم

الثالث: النزاع إنما هو مفروض في ترك الأسباب المباحة، فليس ترك التسبب بالظلم والجور وأخذ المكس والغصب للقادر عليه توكلاً؛ لوجوبه.

الرابع: الأصح أن الغنى أفضل من الفقر، وأن الغني الشاكر أفضل من الفقير الصابر كما بسطناه بالأصل.

مبحث

في بيان أن الشيء اسم للموجود

ص: (وعندنا الشيء هو الموجود).

(ش) الضمير المضاف إليه للأشاعرة، يعني أن مذهب الأشاعرة: أن معنى الشيء ومدلوله هو معنى الموجود والثابت ومدلوله، فهما متساويان صدقاً، وأما هل هما مترادفان؟ فكلامهم متردد في ذلك:

- فمن قائل: إنه لا ترادف بينهما، وعزي للمحققين؛ لأن الممكنات محتاجة في وجوداتها إلى غيرها وغير محتاجة في تشيّئها إليه، فإن كل شيء شيءٌ في حد ذاته وإن لم يتصور غيره أصلاً، ولهذا توصف الماهيات بالوجوب والإمكان بالنظر إلى وجوداتها، ولا توصف بهما بالنظر إلى تشيّئها، ويفيد حمل الوجود عليها؛ نحو: السواد موجودٌ، دون الشيئية؛ نحو: السواد شيء، ولعله مبني على عدم جعل الماهيات وإن كان الأصح خلافه وأنها مجعولة، وعلى هذا القول فالأمر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له: موجود، وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالأحكام يقال له: شيء.

- ومن قائل بالترادف، وعزي للأكثرين.

واعلم أن الخلاف هنا في مقامين:

أحدهما: هل المعدوم الممكن ثابت أم لا؟ وهل بين المعدوم والموجود واسطةٌ أم لا؟ وهذا مبحث كلامي، والمذاهب فيه أربعة حسب الاحتمالات، أعني إثبات هذين الأمرين أو نفيهما أو إثبات الأول ونفي الثاني أو بالعكس، وبيانه: أن المعدوم إما أن

(1) أنوار البروق (379/4).

يكون ثابتاً أو لا، وعلى التقديرين إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أو لا، والحقُّ عندنا النفي فيهما بناءً على أن الوجود يرادف الثبوت والعدمَ يرادف النفي، فكما أن المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم، وكما أنه لا واسطةَ بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم، وأما الشيئية فتُساوق الوجود، بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس، قاله السعد.

واعلم أن لفظ المساوقة يستعمل عندهم تارة فيما يعم الاتحاد في المفهوم كما في المترادفين، وتارة في المساواة في الصدق كما في المتنافيين.

إذا علمت هذا فالأشاعرة قالوا: المعدوم مطلقاً ممكناً كان أو ممتنعاً ليس بشيء؛ لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعُه رفعُها، فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء، وبما ذهبوا إليه قال الحكماء أيضاً وإن كان مذهبهم زيادة وجود الماهيات الممكنة عليها إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني؛ إذ هي متقررة متحققة، وكل ما هو كذلك فهو موجود عندهم بأحد الوجودين؛ لأن تقررها وتحققها عين وجودها، وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما؛ لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها أو بأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى على ما لها من الأحكام كما هو قاعدتهم، غير أن المعدوم في الخارج شيء عندهم في الذهن، وأما أن المعدوم في الخارج شيء أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلّا، فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته؛ لأن قولنا: (السواد موجود) يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا: (السواد شيء).

وأما المعتزلة فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلّاف ومتبعيه منهم: إن المعدوم الممكن شيء وثابت ومتقرر في الخارج، لكنه منفك عن صفة الوجود؛ فإن الماهية عندهم غير الوجود، وهي معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج، قال السيد: وإنما قيدوا المعدوم بالممكن؛ لأن الممتنع منفي منه لا تقررَ له أصلاً اتفاقاً.

وعلم من النظم أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت في الخارج، وأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة فإنها قاضية بذلك؛ إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود خارجاً أو ذهناً، ومن العدم إلا نفي ذلك، والشيئية كما مرَّ تساوق الوجود والثبوت، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تُعقل

الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم، ومن خالف الضرورة وكابر الوجدان جعل الوجود أخصَّ من الثبوت والعدمَ أخصَّ من النفي، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود، والمعدوم ذاتاً لها العدم؛ لتكون الصفة واسطة اصطلاح مجرد عن الدليل، ولا مشاحّة في الاصطلاح، وبعض أصحابنا لم يجعل نفي ثبوت المعدوم ضرورياً بل نظرياً، واستدل عليه بما بيناه في الأصل.

تنبيهان

الأول: خالف القاضي وإمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة فقالوا بالواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال؛ لأنها عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة؛ مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك، والمراد بالصفة: ما لا يُعلم ولا يُخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، ولا معنى للمعدوم إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا تكون لها ذات، فلا تكون موجودة ولا معدومة، فلذا قيدوا الحال بالصفة.

واحترزوا بقولهم: (للموجود) عن صفات المعدوم، فإنها تكون معدومة لا حالاً، وبقولهم: (لا تكون موجودة) عن الصفات الوجودية؛ مثل السواد والبياض، وبقولهم: (ولا معدومة) عن الصفات السلبية.

وقد ذكرنا بالأصل أدلة المثبتين للحال والنافين لها، والأصح فيها النفي؛ لأن إثباتها خلاف الضرورة كما علمت.

الثاني: المقام الثاني (الشيء) لغة عند الأشاعرة يطلق حقيقة على الموجود فقط، فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء، وقال معتزلة البصرة والجاحظ: هو المعلوم. ويلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل؛ لأنه معلوم، إلا أن يقولوا: المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البهشمية. وقال أبو العباس الناشي: هو القديم وللحادث مجاز. وقالت الجهمية: هو الحادث. وقال هشام بن الحكم: هو الجسم. وقال أبو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة: هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم. وهذا قريب من مذهب الأشاعرة، والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق.

قال العضد والسيد: والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات، والظاهر معنا، فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على

الموجود، حتى لو قيل عندهم: الموجود شيء، تلقَّوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء، قابلوه بالإنكار، ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً، ونحو ﴿ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ سورة مريم: الآية (9) ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم؛ لأن الحقيقة لا يصح نفيها، فيبطل به قول الجاحظ، وقوله: ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ سورة البقرة: الآية (284) ينفي اختصاصه بالقديم؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيبطل به قول أبي العباس الناشي، وقوله: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ سورة الكهف: الآية (23) ينفي اختصاصه بالجسم، فيبطل به قول هشام بن الحكم، وقول لبيد:

(ألَا كل شيء ما خلا الله باطل)

ينفي اختصاصه بالحادث؛ لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية. اهـ

مبحث

في أن حقيقة كل موجود ثابتة

ص: (وثابت في الخارج الموجود).

(ش) يعني: أنّا نعلم ونقطع ونتحقق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتقررة ومتحققة في الخارج والعيان والواقع ونفس الأمر، واجبة كانت أو ممكنة، جوهراً كانت أو عرضاً، مادية كانت أو مجردة إن قلنا بالمجردات من غير نظر إلى اعتبار المعتبِر ولا فرض الفارض، لا يقال: الموجود وصف فـ(ال) فيه موصولة لا تفيد العموم؛ لأنا نقول: هو مراد منه الثبوت، فـ(ال) فيه جنسية استغراقية، والدليل على هذا الحكم من وجهين:

أحدهما: أنا نجزم ضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان.

وثانيهما: أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق نفيها وهو حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق، والأول تحقيقي والثاني إلزامي، ولا يتم على العندية بل على العنادية.

بيان شُبَه السوفسطائية والرد عليها

والقصد من النظم الرد على فِرق السوفسطائية الثلاث، وهم:

العنادية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام زائلة وخيالات باطلة، سموا بذلك لمعاندتهم بادعائهم أنهم جازمون بأنه لا موجود أصلاً.

والعندية الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء في نفسها وتقررها على ما تشاهد عليه، ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات، حتى إنّا إن اعتقدنا الشيء جوهراً فهو جوهر أو عرضاً فهو عرض أو قديماً فهو قديم أو حادثاً فهو حادث، سموا بذلك لقولهم: إن حقائق الأشياء تابعة للعند والاعتقاد دون العكس، حتى إن مذهب كل طائفة عندهم حق بالقياس إليهم وباطلٌ بالقياس إلى خصومهم.

واللاأدرية الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم كل منهم أنه شاكٌّ وشاكٌّ في أنه شاكٌّ وهلُم جرّاً، سموا بذلك لقولهم: لا دراية لنا بحقيقة من الحقائق، وهم أقرب فِرق السوفسطائية حالاً للعقل لأنهم عند التحقيق قائلون بالتوقف.

تمسكت الأولى بما نشأ لها من الإشكالات المتعارضة؛ مثل: لو كان الجسم موجوداً لم يخلُ من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل لأدلة نُفاته، أو لا يتناهى قبوله للانقسام بأن يقبله إلى غير نهاية، وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه.

وبالجملة: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها.

وتمسكت الثانية بأن الصفراوي يجد طعم السكر في فمه مُرّاً عند غلبة خِلط الصفراء عليه، فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات.

وتمسكت الثالثة بأنه ظهر بكلام الفريقين قبلهما تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والحاكم العقلي، فلا بد من حاكم آخر، وليس ذلك الحاكم النظر؛ لأنه فرعُهما، فلو صححناهما به لزم الدوَر، وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا، فوجب التوقف في الكل.

والجواب عن شبهة العنادية باندفاعها بالتمسك بما قامت عليه القواطع في القطعيات، ومن الواضح أنه لا يتعارض قاطعان، وبما هو الأرجح في الظنيات على ما قرره أئمة الدين وعلماء المسلمين.

وعن شبهة العندية أنه لا يلزم من غلط الحس في البعض لأسباب جزئية تعرُض له كونُ جميع المعاني كذلك عند انتفاء أسباب الغلط، فلا يلزم أن تكون المعاني تابعة للاعتقاد.

وعن شبهة اللاأدرية بأن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم

بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو لخفاءٍ في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا ينافي حقية بعض النظريات.

تنبيهات

الأول: قوله: (الموجود) مبتدأ خبره (ثابت) العامل في الجار والمجرور بعده، ومنه يستفاد رد مذاهب الطوائف الثلاث، أما رد مذهبَي الآخرَتين فظاهر، وأما رد مذهب الأولى فإن الحكم بثبوت الحقائق يستلزم تحقق العلم بها كما أشرنا إليه في التقرير.

الثاني: (السوفسطائية) قوم كفار كما صرح به الأئمة حتى في الكتب الفقهية وغيرها، والمحققون على أن السفسطة منحوتة من (سوفا اسطا) بعد إلحاق العرب للاسمين بلغتها في الاستعمال، ومعناها بلغة اليونان: علم الغلط والحكمة المموهة؛ لأن (سوفا) اسم للعلم، و(اسطا) اسم للغلط المزخرف، كما اشتقت الفلسفة من (فيلاسوفا) ومعناه بلغة اليونان أيضاً: محب الحكمة.

الثالث: الطريق إلى مناظرتهم تعذيبُهم بالنار، فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات، وبالفرق بينه وبين اللذة وهي من العقليات، وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لِنحلتهم، وإما أن يصروا على الإنكار فيحترقوا وتنطفئ نار فتنتهم، وهذا في الحقيقة امتحان لهم باستخراج ما عندهم لا مناظرة حقيقية، حتى يلزم أن الجواب عما ارتكبوه التزام لما التزموه، وقيل: لا يوجد قوم عقلاء في العالم ينتحلون هذه الهذيانات، بل كل غالط سوفسطائي في محل غلطه.

الرابع: أورد على المتن أن الموجود والثابت مترادفان، كما أن الوجود والثبوت والتحقق كذلك، فيلزم لغوية الحكم في قولنا: الموجود ثابت في الخارج، وأنه بمنزلة الموجود موجود، وأجيب: بأن المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء نسميه بالأسماء؛ من الإنسان والفرس والأرض والسماء، أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال: واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قوله[1]:

---

(1) هذا الرجز لأبي النجم الجلي، وتمامه:

- لله دري ما يجن صدري -

خزانة الأدب (1/ 418).

أنا أبو النجم وشعري شعري.

على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض؛ كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً. قاله السعد، وملخصه: إن الموجود أُخذ في النظم بحسب الاعتقاد، والثابت أُخذ فيه بحسب الخارج عنه في نفس الأمر، والله أعلم.

الخامس: حقيقة الشيء وماهيَّته: ما به الشيء هو هو؛ كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض، سميت ماهيَّة لأنه يجاب بها عن السؤال: مما هو، الذي لطلب الحقيقة دون الوصف، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ(كم هو).

ومنهم من فرق بين الحقيقة والماهية فقال: ما به الشيء هو هو، باعتبار تحققه الخارجي حقيقة، وما به الشيء هو هو باعتبار تشخُّصه هوية، وما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن ذلك ماهيّة، كذا في «شرح العقائد».

وفي «شرح المقاصد» ثم الماهية إذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتاً وحقيقة، فلا يقال: ذات العنقاء وحقيقته، بل ماهيته، أي: ما يُتَعقَّل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية، وقد يراد بالهوية الشخص، وقد يراد الوجود الخارجي، وقد يراد بالذات ما صدقت عليه من الأفراد. انتهى

السادس: حق هذه المسألة أن تذكر في مباحث النظر والاستدلال كما هي كذلك في بعض الكتب، وإنما أخرها الناظم إلى هنا لأن بعضهم ذكر أن التعرض لها ولأمثالها المُورَدة على إفادة النظرِ العلمَ في صدور الكتب تضليلٌ للطلاب، وليجمع ما ينفع علمه ولا يضر جهله في محل واحد؛ حِرصاً على تيسير الفهم على القاصرين.

مبحث

في أن الوجود عين الموجود

ص: (وجود شيء عينه).

(ش) اعلم أنه لم يقل أحد: إن الوجود جزء الماهية، فبقي أن يكون نفس الماهية في الواجب والممكن جميعاً، أو زائداً عليها فيهما جميعاً، أو يكون نفس الماهية في

الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس، وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فانحصرت المذاهب كما قال السيد في ثلاثة:

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة وأبي الحسين البصري من المعتزلة: أن الوجود نفس الحقيقة وعينُها في الكلِّ الواجبِ والممكناتِ كلِّها كيف كانت، وعليه مشى في النظم، يعني أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقته؛ مثل ﴿ عَلِمَتۡ نَفۡسٞ مَّآ أَحۡضَرَتۡ ﴾ سورة التكوير: الآية (14) وتمرة خير من جرادة؛ لوجوه:

- **الأول:** لو كان الوجود زائداً على الماهية لزم أن تكون الماهية من حيث هي هي بأن تعتبر في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها غيرَ موجودة، فيلزم أن تكون معدومة؛ إذ لا واسطة بين الوجود والعدم كما مر، فيلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصافُ المعدومِ الذي هو الماهية بالوجود، وأنه تناقض؛ إذ تكون الماهية حينئذ موجودة معدومة معاً.

- **الثاني:** لا شك أن الوجود صفة ثبوتية، وقيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجود ذلك الشيء في نفسه؛ ضرورة أن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية، فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود، فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين، هذا خُلْفٌ، ويلزم أيضاً تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث، وتتسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى، وهو ممتنع، ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً، فيكون هو عين الماهية؛ وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية، فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها؛ لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً، بل يكون عينها، وهو المطلوب.

- **الثالث:** لو كان الوجود زائداً على الماهية أو جزءاً منها لكان له وجود آخر؛ لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه، وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود وتتسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى.

وثاني المذاهب للحكماء: أن الوجود نفس ماهية الواجب وزائداً على ماهية الممكن.

وثالثها للمتكلمين: أن الوجود زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعاً.

وأدلة المذهبين مع الأجوبة عن الجميع مستوفاة بالأصل.

تتمة

قال السعد: هذه المذاهب الثلاثة بظاهرها مخالفة لبديهة العقل؛ إذ ظاهر مذهب الأشعري: أن مفهوم وجود الإنسان مثلاً هو مفهوم الحيوان الناطق، وظاهر مذهب المتكلمين: أن الوجود عرض قائم بالماهية قيامَ سائر الأعراض بمحالِّها، فيكون ممتازاً عنها بالهوية، وظاهر مذهب الحكماء: أنه كذلك في الممكنات، وأنه في الواجب معنىً آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان، ولا بد لكلام العقلاء من محمل صحيح يتوجه إليه النزاع.

ثم بعد رد جوابَي صاحبَي «المواقف» و«الصحائف» عن ذلك اختار في التوجيه أن أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا تفيد سوى أنه ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، مِن غير دلالة على أنه عَرَض قائم به قيامَ العَرَض بالمحل فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيرِه، وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى أنه ليس للشيء هوية، ولَعارضَه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم، مِن غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، فإن هذا بديهي البطلان.

فإذَن؛ لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذِهناً، أي: عند العقل وبحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهيةَ دون الوجود لا عيناً، أي بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى كبياض الجسم بالجسم، فعند تحرير المذاهب وبيان أن المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين، ويظهر أن القول بكون اشتراك الوجود لفظياً، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، والاشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل. انتهى

وملخص جوابه عن الأشعري الذي اعتمد في النظم مذهبَه: أن معنى عينية الوجود للموجود أنه ليس في الخارج والمحسوس إلا الذات المتصف بالوجود، مِن

غير أن يتحقق فيه ذات معروضة للوجود لها فيه تحقُّق، ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر كوجود الذات المتصفة بالحمرة، وعارضها الذي هو الحمرة القائمة بها، لا أن مفهوم الذات المتصفة بالوجود نفس مفهوم الوجود، فإنه خلاف بديهية العقل. والله أعلم.

مبحث

في بيان أن الجوهر الفرد حادث

ص: (والجوهر الفرد حادث عندنا لا ينكر).

(ش) قال السعد: إن كثيراً من مباحث المتكلمين ترى في الظاهر أجنبية عن العلم بالعقائد الدينية، ويعلم عند تحقيق المقاصد الكلامية أنها نافعة في إيراد الحُجج عليها ودفع عنها، وذلك كإعادة المعدوم، وثبوتِ الجزء الذي لا يتجزأ، والخلاءِ، وصحةِ الفناء على العالم، وجواز الخرق على الأفلاك، وعدم اشتراط الحياة بالبِنية المخصوصة، وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية، ونحو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة أو النار وغير ذلك، فهي مما ينفع علمه ولا يضر جهله.

والجوهر عند المتكلمين: الموجود المتحيز بالذات، أعني ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره، فخرج الواجب؛ لانتفاء التحيُّز عنه، وخرج العَرَض؛ لتبعيته في ذلك لمحلِّه، لأنهم قالوا: الموجود إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقاً به فحادث.

والقديم: هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية؛ لما تقرر من حدوث العالم، والحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر، أو متحيز بالتبعية وهو العَرَض، وأما ما لا يكون متحيزاً ولا حالّاً في المتحيز فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لضعف أدلة المجردات وعدم تمامها على القواعد الإسلامية.

وأما عند الحكماء والفلاسفة: فهو الممكن الموجود لا في موضوع؛ لأنهم قالوا: الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته، بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً، فهو الواجب، وإلا فالممكن، والممكن إن استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فَعَرض، والمراد بالموضوع: محلٌّ يقوم الحال فيه.

ووَصَف الجوهر بالفرد، وهو عبارة المتقدمين، وقد يعبر المتأخرون بدلَه بالجزء

الذي لا يتجزأ؛ لإخراج المركب كالجسم.

والجزء: الصغير المقدار القابل للقسمة وَهْماً لا فعلاً؛ إذ الجوهر قد يطلق على ما يساوي العين، وهو ما له قيام بذاته منقسماً كان أو لا.

والمراد بالفرد: ما لا يقبل الانقسام أصلاً، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً، فالقطع يفتقر إلى آلة نفّاذة بخلاف الكسر، وأيضاً هما يؤديان إلى الافتراق حِسّاً بخلاف الوهم، فإنه قد لا يؤدي إلى ذلك، بل هو مجردُ فرض شيء غير شيء، فقد يوجد للعقل سبب داع إلى اعتباره؛ كاختلاف عَرَضين أو محاذاتين أو مماسَّتين، وقد لا يوجد. فالقسمة الفرضية والوهمية شيء واحد عند الأكثرين، وقد يراد بالقسمة الوهمية: ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي، وبالفرضية: ما هو من قبيل فرض العقل في الشيء الكلي، وعلى هذا أيضاً فلا شك أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يقبل شيئاً من هذه الانقسامات؛ إذ القسمة الفرضية بمعنى فرض شيء غير شيء إنما تتصور فيما له امتدادٌ ما، حتى جعلها الحكماء من الأعراض الأولية للكَمّ، والجزء ليس له امتدادٌ ما، فلا يكون قابلاً للقسمة، وما لا يكون قابلاً للقسمة الفرضية لا يكون قابلاً للقسمة الفعلية بطريق الأَولى.

وقوله: (حادث) خبر المبتدأ الذي هو الجوهر؛ إذ هو من جملة العالم، وقد قام الدليل على حدوثه وعلى حدوث كل جزء من أجزائه، فوجوده مسبوق بالعدم؛ إذ لا معنى للحادث عندنا إلا هذا، وقوله: (لا ينكر) خبر ثانٍ، والمراد: أن الجوهر الفرد ثابت لا ينكر عندنا ثبوته وتقرره في الوجود، و(عندنا) لغو متعلق بـ(ينكر) قُدِّم عليه لإفادة الحصر، بمعنى أن ثبوته وتركُّب جميع الأجسام منه مع تناهي آحاده فيها ليس إلا عندنا خلافاً للحكماء الفلاسفة، فإن المشّائين منهم ذهبوا إلى تركُّب الأجسام من الهيولى والصورة، والإشراقيين منهم ذهبوا إلى أنها بسائط في أنفسها كما هي عند الحس، وليس فيها تعدد أجزاء أصلاً، وإنما تقبل الانقسام بذاتها ولا تنتهي إلى حد لا يبقى لها قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله.

تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ:

واعلم أن للمتكلمين في إثبات تركُّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ طريقين:

إحداهما: إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصول الأقسام، وتقريره: أن كل جسم فهو قابل للانقسام، وكل ما هو كذلك فأقسامه حاصلة بالفعل لوجوه:

- الأول: أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل بل واحداً في نفسه كما

هو عند الحسِّ لزم قبول الوحدةِ الانقسامَ، واللازم باطل؛ إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام، وجه اللزوم: أن الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالَّة فيه، سواء جعلت لازمة له أو غير لازمة، ضرورةَ أن الوحدة ليست نفسه ولا جزءاً منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال، ضرورةَ أن الحال في كل جزء غير الحال في الآخر.

- **الثاني**: أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له، ضرورةَ أنه إزالة لهويته الواحدة وإحداث لهويتين أخريَين، واللازم باطل، للقطع بأن شقَّ البعوض البحرَ بإبرته ليس إعداماً له وإحداثاً لبحرين آخرين.

- **الثالث**: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزاً بعضها عن البعض لمَا اختلفت خواصُّها ضرورةً، واللازم باطل؛ لأن مقطع النصف غير مقطعِ الثلث، وكذا الربُع والخمُس وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزاً عن الذي هو مقطع الربع، وهكذا غيره، **وأجوبة الجميع بالأصل**.

والطريق الثاني: إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً على ما مرَّ، قال السعد: فإن قلت: المطلوب إنما هو إثبات تركُّب الجسم من أجزاء كل واحد منها لا تتجزأ، وإثبات الجوهر الذي لا يقبل الانقسام في الجسم لا يستلزم تركبه منه، قلتُ: نعم؛ إلا أنه يكفي لدفع ما تدَّعيه الفلاسفة من امتناعه، على أن بعض الوجوه يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة: فلهُم في هذا الطريق مسالكُ كما قال السعد، منها ونقتصرُ عليه هنا: ما ينبني على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل، وفيه وجوه:

الأول: أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بعد اجتماعها الافتراقَ بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً؛ وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ؛ إذ لو كان قابلاً للتجزؤ لكان الاجتماع باقياً وهو محال.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل أعظم من الخردلة؛ لأن كلّاً منهما حينئذ يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

الثالث: أنه لو لم ينتهِ انقسام الجسم إلى ما لا يكون له امتدادٌ وقبولُ انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهٍ في القَدْر؛ لتألُّفه من امتداداتٍ غير متناهية العدد، ومن أقوى الأدلة على إثبات الجزء: أنّا إذا وضعنا كُرة حقيقية على

سطح حقيقي ماسَّته بجزء لا يقبل الانقسام، وإلا لكان في سطح الكُرة خطٌّ مستقيم أو سطح مستوٍ، فلا تكون الكُرة كُرةً حقيقية، هذا خُلْف، فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب، أو عَرَض وفيه المطلوب، ثم إذا أدرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا تتجزأ، وبه يتم المقصود، والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسِّهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم.

قال السعد: والحق أن حديث الكُرة والسطح قوي، وتماسُّهما بجوهريهما ضروري، وتمسك الفلاسفة على نفيه بوجوه:

الأول: أنه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه أصلاً لتعددت جهاتُه ضرورةً، فتتعدد جوانبه وأطرافه؛ لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف، فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء، فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حَيِّز الجزءين على حيِّز الجزء الواحد، فيلزم ألا يحصل من انضمام الأجزاء حجمٌ ومقدار، فلا يحصل جسم أو لا بالكلية، بل بشيء دون شيء، فيكون له طرفان، وهو معنى الانقسام.

الثالث: أنه إذا تماست ثلاثة أجزاء على الترتيب بأن يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماسّ، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدَهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم، وإما ألَّا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزءين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث والرابع، فلا يحصل الحجم.

الرابع: أنا نفرض صفيحة من أجزاء لا تتجزأ بحيث يكون لها طول وعرض فقط، فإذا أشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهُها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر فتنقسم.

تنبيه

قال السعد: الفلاسفة الباحثون عن المبدأ والمَعاد نفياً وإثباتاً لهم طريقتان:

إحداهما: طريقة أهل النظر والاستدلال.

وثانيتهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدة؛ فالسالكون للطريقة الأولى إن التزموا مِلة من مِلَل الأنبياء، فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشّاؤون والسالكون للطريقة

الثانية، وهم أهل الرياضة والمجاهدة إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون وإلا فهم الحكماء الإشراقيون[1]. اهـ

مبحث

في بيان أن الذنوب كبائر وصغائر

ص: (ثم الذنوب عندنا قسمان: صغيرة كبيرة).

(ش) اعلم أن الناس اختلفوا في الذنوب، فذهبت الخوارج إلى أن كل ذنب كبيرة نظراً لعظمة مَن عُصِي به، وكل كبيرة كفرٌ، وذهبت طائفة غيرهم إلى أنها كلها كبائر، لكن لا تكفير إلا بما هو كفر منها، وذهبت المرجئة إلى أنها كلها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام، وقال أهل السنة والمعتزلة بانقسامها إلى صغائر وكبائر، ثم اختلفوا: فمنهم من قال بتمُّيز الصغائر عن الكبائر وهو الأصح، ومنهم من قال بعدم تميُّزها.

وأشار لاختيار مذهب أهل السنة وأصحه بقوله: (ثم الذنوب... إلخ)، و(ال) فيها للجنس من حيث هو، فلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فدخل فيها من الكفر إلى خطرات القلوب المعزوم عليها.

تعريف الذنب:

والذَّنب: ما عُصي الله به، أو ما يُذم مرتكبه شرعاً، ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والجريمة والمنهيُّ عنه والمذموم شرعاً، والضمير المضاف إليه لأهل السنة أو المتكلمين منهم، وبه خرج المرجئة والخوارج، والظرفُ لغو عامله (**قسمان**) قُدِّم عليه للحصر، وهو تثنية (قِسْم) وهو ما كان مندرجاً تحت الشيء وأخصُّ منه، ألا ترى أن كل واحدة من الصغيرة والكبيرة مندرجة تحت مطلق الذنب وأخص منه، وكل واحدة منهما قَسيمة للأخرى؛ لأن قَسيم الشيء: ما كان مبايناً له ومندرجاً معه تحت أصل

---

(1) **الإشراقيون**: إحدى فرق تلامذة أفلاطون وهي ثلاثة: الإشراقيون، والمشائيون، والرواقيون.

فالإشراقيون: هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة، من لوح النفس الأفلاطونية.

والرواقيون: هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته.

والمشائيون: هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقون منه فرائد الحكمة.

الكشكول: (114)، والتعريفات (123).

كليٍّ، ولا خفاء في مباينة كل واحدة منهما للأخرى، فاندراجها معها تحت أصل كليٍّ وهو مطلق الذنب.

والتقسيم: ضمُّ قيد أو قيود إلى الحقيقة بحيث تصير بذلك آحاداً متباينة، وهو تقسيم الكلي إلى جزئياته إن صح الإخبار بالمقسَّم عن كل واحد من الأقسام؛ نحو: الصغائر ذنوب الكبائر ذنوب، وتقسيم الكل إلى أجزائه إن لم يصح ذلك؛ نحو السكنجبين خل وعسل، فإنه لا يصح: العسل سكنجبين، ولا الخل سكنجبين، ويصح: العسل والخل سكنجبين.

وقوله: (صغيرة كبيرة) بحذف حرف العطف من الثاني: بدلٌ من (قسمان) أو خبر لمحذوف بعده، ويجوز نصبهما بـ(أعني) ونحوه مقدراً.

بيان الكبائر وعلاماتها وأقوال العلماء فيها

والأحاديث المعينة للكبائر الأعداد فيها مختلفة، ففي رواية ابن عمر: «تسع»، وفي رواية: «عشر»، وفي رواية: «أربع»، وفي رواية: «سبع» وقد ذكرناها بالأصل.

والحق كما قال العلماء رضي الله تعالى عنهم: أنه لا انحصار للكبائر في عدد مذكور، فقد جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن الكبائر: أسبع هي؟ فقال: هي إلى سبعين، ويروى: إلى سبع مئة أقرب.

وأما ما في بعض الروايات من أنها سبع، فالمراد به: من الكبائر سبع؛ لأن اسم العدد لا يفيد حصراً عند المحققين.

وأما رواية: «الكبائر سبع»[1] فظاهرها غير مراد، على أنها غير معرَّفة الطرفين، فقد جاءت الأحاديث مصرحة بزيادات كثيرة، ووقع في بعضها ما لم يقع في الآخر.

وإنما وقع الاقتصار على السبع في رواية أبي هريرة عند مسلم أنه عليه الصلاة والسلام قال: «اجتنبوا السبع الموبقات» قيل: يا رسول الله؛ وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولِّي يومَ الزَّحف، وقَذْف المحصَنات الغافلات المؤمنات»[2] لكونها من أفحش الكبائر مع كثرة وقوعها ونزوع النفس إليها، لا سيما فيما كانت عليه الجاهلية، أو لكونها هي المحتاج إليها في ذلك الوقت؛ لفَرط تناولها وكثرةِ تداولها وإلِفِ الناس لها.

---

(1) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (32/6).

(2) أخرجه البخاري (6465)، ومسلم (89).

تتمات

الأولى: اختلف القائلون بتميُّز الكبائر عن الصغائر: هل يمكن ضبطها وتعريفها؟ فقال الواحدي: الصحيح أن حدَّ الكبيرة غير معروف، بل ورد الشرع بوصف أنواع من المعاصي بأنها كبائر، وأنواعٍ بأنها صغائر، وأنواعٍ لم توصَف، وهي مشتملة على كبائر وصغائر، والحكمة في عدم بيانها: أن يكون العبد ممتنعاً من جميعها مخافة أن تكون من الكبائر، قال: وهذا شبيه بإخفاء ليلة القدر، وساعةِ يوم الجمعة، واسمِ الله الأعظم، والوليّ في الناس.

وقال غيره: إنه معروف؛ فعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: (كل شيء نهي عنه فهو كبيرة). وبه قال الأستاذ، وعزاه القاضي عياض للمحققين احتجاجاً بأن كل مخالفة فهي بالنسبة إلى جلال الله تعالى كبيرة، قيل: وهذا القول بقول مَن ينكر الصغائر أشبَهُ وعن ابن عباس أيضاً: (أن الكبيرة كل ذنب خَتَمه الله بنار أو غضب أو لعنة) زاد بعضهم: (أو حَدٍّ في الدنيا أو عذاب)، ونحو هذا عن الحسن البصري.

وقال الغزالي: الضابط الشامل للكبيرة: أنها كل معصية يُقدِم المرء عليها من غير استشعار خوف وحذار ندمٍ كالمتهاون بارتكابها والمستجرئ عليها اعتياداً، فما أشعر بهذا الاستخفاف والتهاون فهو كبيرة، وما تَحمل عليه فَلَتاتُ النفس وفترةُ مراقبة التقوى ولا ينفك عن تندُّم يمتزج به تنغيص المتلذِّذ بالمعصية، فهذا لا يمنع العدالة وليس هو بكبيرة.

وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح في «فتاواه»: الكبيرة[1]: كل ذنب كَبُر وعَظُم عِظَماً يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبير أو وصف بكونه عظيماً على الإطلاق، قال: فهذا حد الكبيرة ثم لها أمارات:

منها: إيجاب الحد.

ومنها: الإيعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها كان ذلك في الكتاب أو السنة.

ومنها: وصف فاعلها بالفسق نَصّاً.

ومنها: اللعن كـ: «لعن الله مَنْ غيَّر منار الأرض»[2]، و«لعن الله السارق»[3].

---

(1) «فتاوى ابن الصلاح» (99).

(2) أخرجه أبو داود (2751)، والنسائي (4745)، والحاكم (2625).

(3) أخرجه البخاري (6414)، ومسلم (1687).

ونقل ابن السبكي: أنها ما تُوعِّد عليه بخصوصه، أو أنها ما فيه حَدٌّ.

قال المحقق المحلي عن الرافعي: أنهم إلى ترجيح الثاني أَميل، والأول هو ما يوجد لأكثرهم، وهو الأوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر، وأما قوله: (والمختار وفاقاً لإمام الحرمين: أنها كل جريمة تؤذِن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورِقة الديانة) .. فقد ردَّه المحقق وغيرُه بما نقلناه في الأصل.

والمأخوذ من كلام الحافظ في «شرح البخاري» ونحوُه لشيخ الإسلام وقال: إنه ارتضاه في كتاب آخر: أن الكبيرة ما فيه حدّ أو وعيد شديد أو نصّ الشارع على أنه من الكبائر. ا.هـ

قلت: وهو مأخوذ من كلام ابن الصلاح السابق، فليعوَّل عليه.

الثانية: من الكبائر الكفرُ، وهو أعظمها كيف كان، وقتلُ العمد العُدوان، والزنا، واللواط، وشرب الخمر ولو قلَّ ولم يُسكر لغير عذرٍ شرعي، والسرقة، والغصب، والقذف الموجِب للحدِّ، والنميمة، وأما الغيبة فالحقُّ كما قاله القرطبي في «تفسيره» أنها كبيرة خلافاً لبعض الشافعية، وشهادة الزور، قال القرافي: ولو بفَلْسٍ، واليمين الفاجرة، وقطيعة الرحم، وعقوق الوالدين، والفرار من الزَّحف، وأكلُ مال اليتيم بغير حق، والخيانة في الكيل أو الوزن أو الذَّرع، وترك الصلاة أو تأخيرها عن وقتها أو تقديمها عليه من غير مسوِّغ شرعي، وتعمُّد الكذب على الأنبياء وضرب الآدمي المسلم بغير حق، وسبُّ الصحابي بغير ما برّأه الله منه، وسبُّ من لم يُجمَع على نبوته أو مَن لم يُجمَع على كونه من الملائكة؛ مثل الخضر وهاروت وماروت، وكتمان الشهادة، والرِّشوة، والدِّياثة، والقيادة، والسِّعاية، واليأس من رحمة الله تعالى، والأمن من مَكر الله تعالى على قولٍ، والظِّهار، وتناول لحم الميتة، أو الخنزير أو الدم لغير ضرورة، والفطر في رمضان لغير مسوِّغ شرعي، والغُلول من الغنيمة، والحِرابة، والربا، والسحر، والرِّياء، والإصرار على الصغيرة، ولها قيود وفيها تفاصيل يرجع إليها بالأصل.

الثالثة: كل ما خرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة، ولا تنحصر أفرادها، ومنها ما يتوهم كونه كبيرة وليس بها، كقبلة أجنبية ولعنِ مُعيَّن ولو بهيمةً، وكذبٍ على غير الأنبياء بما لا حدَّ فيه ولا إفسادَ بدن أو مال ولا ضرر، وهُجْوُ مسلم ولو تعريضاً وصدقاً، وإشرافٍ على بيت غيره، وهجر مسلم فوق ثلاثة أيام عدواً، ونَوحٍ وجلوسٍ مع فاسق لا يناسبه، ونجشٍ، واحتكارِ مُضرٍ، وبيع ما علمه مَعيباً كاتماً عيبَه، وغشٍّ

وخديعة.

وإنما لم يتعرض في النظم لبيان شيء من النوعين؛ لأن ذلك من وظيفة الفقهاء والمحدثين دون المباحث الكلامية.

الرابعة: أكبر الكبائر الكفرُ بالله، نعوذ بالله منه، ثم القتل العمد العدوان، وما سوى هذين منها كالزنا واللِّواط وعقوق الوالدين والسحر ـ أي: بناء ـ على أنه غير كفر ـ والقذفِ والفرارِ من الزحف وأكلِ الربا وغيرِ ذلك من الكبائر.. فلها تفاصيل وأحكام تعرف بها مراتبها، ويختلف أمرها باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليها، وعلى هذا يقال في كل واحدة منها: هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر كان المراد فيه: من أكبر الكبائر. انتهى كلام النووي[1].

الخامسة: الأصح انقلاب الصغيرة كبيرة بالإصرار ونحوه خلافاً للماوردي، قال سيدي يوسف بن عمر: تصير الصغيرة كبيرة بخمسة أشياء: الإصرار عليها، والتهاون بها، والفرح بها، والافتخار بها، وصدورها من عالم فيقتدى به فيها.

تنبيه

لا يقال: اشتمل النظم على تكرار لا فائدة فيه؛ لأن قوله: (**ثم الذنوب عندنا قسمان صغيرة كبيرة**) هو عين قوله: (**وباجتناب للكبائر تغفر صغائر**) إذ علم منه أن من الذنوب صغائر وكبائر؛ لأنا نقول: فرق واضح بين الحكم المقصود بالإفادة وبين التابع له، فالمقصود بالإفادة هنا انقسام الذنوب إلى قسمين: صغائر وكبائر، من حيث الاتفاق على وجوب التوبة وعدمه، وهذا الحكم تابع هناك للحكم بغفران الصغائر باجتناب الكبائر، على أن في إضافته ونسبته هنا للمتكلمين أو أهل السنة مزيد فائدة كافية في اندفاع عيب التكرار، والله أعلم.

مبحث

في وجوب التوبة من الكبائر في الحال

ص: (فالثاني منه المتاب واجب في الحال، ولا انتقاض إن يعد للحال، لكن يجدد توبة لما اقترف، وفي القبول رأيهم قد اختلف).

(ش) اعلم أن التوبة أهم الأوامر الإسلامية، وأول المقامات الإيمانية، ومبدأ

---

(1) انظر «شرح مسلم» (281).

طرائق السالكين، ومفتاح باب الواصلين، ومعناها لغة: الرجوع، مِن: تاب يتوب إذا رجع، يستعمل فعلُها بالمثناة فوق وبالمثلثة والنون وبالهمزة في أوله، فيقال: تاب وثاب وناب وأناب وآب إذا رجع، وتسند إلى الله وإلى العبد، قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ سورة طه: الآية (122)،﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ سورة الفرقان: الآية (71)، ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟﴾ سورة التوبة: الآية (118)، فإذا أُسند إلى العبد أريد رجوعه عن الزَّلة إلى الندم، وإذا أسند إلى الله تعالى أريد رجوع نعمِه وألطافه إلى عباده.

ومعناها شرعاً على ما في «المواقف» الندم على المعصية من حيث هي معصية مع عزمٍ ألا يعود إليها إذا قَدَر عليها[1].

قال: فقولنا: (من حيث هي معصية مع عزم ألا يعود إليها إذا قَدَر عليها) قال: فقولنا: (من حيث هي معصية)؛ لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع والإخلال بالمال أو العِرض لم يكن تائباً.

وقولنا: (مع عزم ألا يعود إليها) زيادة تقرير؛ لأن النادم على أمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة»[2].

وقولنا: (إذا قدر) لأن من شُلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه. انتهى

ونقلنا في الأصل كلام السيد عليه فارجع إليه.

وقال السعد: حقيقة التوبة شرعاً: الندم على المعصية لكونها معصية، وقُيِّد بذلك؛ لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه وإخلالها بعِرضه أو ماله أو نحو ذلك لا يكون توبة، وأما الندم لخوف النار أو للطمع في الجنة فهل يكون توبة؟ فيه تردُّد مبنيٌّ على أن ذلك هل يكون ندماً عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟ وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر، والحقُّ: أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة، وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموعَ الأمرين لا كل واحد منهما، وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناءٍ على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا بل

---

(1) المواقف (3432، 512).

(2) أخرجه أحمد (3568)، وابن حبان (12/6)، والحاكم (612/7).

للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار، فيكون بمنزلة إيمان اليأس.

والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبولُ التوبة ما لم تظهر علامات الموت، ومعنى الندم: تحزُّن وتوجُّع على أنه فعل وتمنى كونه لم يفعل، ولا بد من هذا؛ للقطع بأن مجرَّد الترك كالماجن إذا مَلَّ محبوبَه فاستروح إلى بعض المباحات ليس بتوبة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «الندم توبة»[1].

وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل، واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت أو نحو ذلك، وقد لا يقدر عليه لعارض آفةٍ؛ كخرس في القذف، وشلل أو جَبٍّ في الزنا، فلا يتصور العزم على الترك، لما فيه من الإشعار بالقدرة والاختيار.

وأجيب بأن المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار، حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك، بهذا يشعر كلام إمام الحرمين حيث قال: إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال، ولا يطرد في كل حال؛ إذ العزم إنما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه، ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك القذف، فما ذكر في «المواقف» من أن قولنا: (إذا قَدَر، لا مَن سُلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عود القوة إذا تركه لم يكن ذلك توبةً منه) ليس على ما ينبغي؛ لإشعاره بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل، وبأن الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة، بل لا بد من أمر ثالث، هو بقاء القدرة، وكلام الإمام وغيره أنه عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم، بل لا يصح ويكفي مجرد الندم، لا يقال: مراد «المواقف» أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة؛ لأنا نقول: هذا لغو من الكلام، لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة، وقد يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم، أي: يجب العزم على ألا يفعل على تقدير القدرة، حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على ألا يفعل لو فرض وجود القدرة، بهذا يشعر ما قال في «المواقف»: أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم ألا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافاً لأبي هاشم[2].

ثم التحقيق: أن ذكر العزم إنما هو للبيان والتقرير، لا للتقييد والاحتراز؛ إذ النادم

(1) أخرجه أحمد (3568)، وابن حبان (12/6)، والحاكم (612/7).

(2) المواقف (3510).

على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار.

هذا وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم التوبة على الاستئناف وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل، وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامتُه: طول الحسرة والخوف وانسكاب الدمع، ومن نظر في باب التوبة من كتاب «الإحياء» لحجة الإسلام وتأمل فيما يُروى من قصة استغفار داود عليه الصلاة والسلام علم صعوبة أمر التوبة، والمعتزلة لما أخرجوا بالكبيرة مرتكبَها عن الإيمان، وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هوَّنوا أمر التوبة، حتى اعتقد عوامُّهم أنه يكفي مجرد قول العاصي: تبتُ ورجعتُ، وخواصُّهم أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء، وأنه لو أمكنه ردُّ تلك المعصية لردَّها ولا حاجة إلى الأسف والحزن؛ لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن، وإنما الحزن لتوقُّع الضرر، ولا ضرر مع الندم، ولأن العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت، ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن، فيلزم تكليف ما لا يطاق. انتهى بلفظه[1].

إذا تقرر هذا فالفاء من قوله: (فالثاني) فصيحة أو استئنافية، و(الثاني) صفة لمحذوف؛ أي: فالقسم الثاني من قسمَي الذنوب، وهو الكبائر (منه المتاب) أي: التوبة منه (واجب في الحال) وعلى الفور، وأبهم التوبة للعلم بها من لسان الشرعيين؛ إذ هي حيث أطلقوها أرادوا بها ما قاله العلماء كما مرَّ، وهي ما استجمع ـ كما قال النووي ـ ثلاثة شروط وفي لفظٍ له: (أركان) والأمر قريب: أن يقلع عن المعصية، وأن يندم على فعلها، وأن يعزم عزماً جازماً ألا يعود إلى مثلها أبداً، فإن كانت المعصية تتعلق بآدمي فلها شرط رابع، وهو: رد الظُّلامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه، وأصلها الندم، وهو ركنها الأعظم. انتهى، فعلَّه تجوَّز بالتعبير بالشروط عن الأركان، على أن عبارة القوم دائرة بين الأمرين، والركنية أقعَدُ.

وضمير (منه) للقسم الثاني، فيصدق بالكل والبعض مطلقاً، كان أشدَّ أو أضعف أو مساوياً لما لم يتب منه، فيجري على المُصوَّب عندهم من صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلافاً لأبي هاشم.

لنا الإجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه، ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية، وأيضاً ليست التوبة عن

---

(1) شرح المقاصد (1242).

تلك المعاصي إلا الرجوع عنها والندم عليها والعزم ألَّا يعاودها، وقد وجدت.

وشبهة أبي هاشم: أن الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل للمعاصي كلها، فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح آخر، وأجيب: بأن الشامل للكل هو القبح لا خصوص قبح تلك المعصية، وتحقيقه مع تفصيل مقابلِ الصواب بالأصل.

وعلم منه أيضاً: أنه لا يشترط تعيين الذنب للتوبة منه في صحتها، بل تصح إجمالاً ولو لم يشق عليه تعيينه خلافاً لما ذهب إليه جمع من شُرّاح «رسالة المالكية» حيث ذهبوا إلى أن التوبة إنما تصح إجمالاً مما علم إجمالاً، وأما ما علم تفصيلاً فلا بد من التوبة منه تفصيلاً.

تنبيهات

الأول: وجوب التوبة على أرباب العظائم عينيٌّ ثابت بالإجماع، لم يخالف فيه سنيٌّ ولا غيره، وإنما وقع النزاع في دليل الوجوب:

فعندنا: السمعُ؛ كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ سورة النور: الآية (31)، وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ سورة التحريم: الآية (8)، وكقول عليه الصلاة والسلام: «يا أيها الناس توبوا إلى الله، فإني أتوب إلى الله في اليوم مئة مرة»[1]، ولا شك أن التوبة أهم الأوامر التكليفية.

وعند المعتزلة: العقل؛ لما فيها من ضرر العقاب، ولما أن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح، قال السعد: وهذا يتناول الصغائر أيضاً، فيكون حجة على الهيثمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعاً لا عقلاً؛ لسقوط عقابها.انتهى، ونتكلم على التوبة منها[2] قريباً إن شاء الله تعالى.

الثاني: قوله: (**في الحال**) أي: حال التلبس بالمعصية، وقضية كلام المازري والقاضي والنووي وغيرهم: أن وجوبها على الفور متفقٌ عليه، بل مجمع عليه، ولفظ المازري وغيره: وهي واجبة على الفور إجماعاً، وقد يغلط بعض المذنبين فيدوم على الإصرار خوفَ أن يتوب وينقض، وهذا جهل؛ إذ لا يُترك واجب على الفور خوف أن

(1) أخرجه مسلم (2702)،

(2) أي: من الصغائر.

يقع بعده ما يقطعه. انتهى.

وعبارة النووي: واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها، سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة. انتهت[1]

والحاصل: أن التمادي على الذنب بتأخير التوبة منه معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته، وخالف المعتزلة فصرحوا بأن التوبة واجبة على الفور، حتى يلزم بتأخيرها ساعة إثم آخر تجب التوبة عنه وساعتين إثمان وهلم جراً، بل ذكروا أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان: المعصية وترك التوبة، وساعتين أربعٌ: الأوليان وتركُ التوبة عن كل منهما، وثلاث ساعات ثمان، وهكذا. انتهى

وأما قوله: (ولا انتقاض إن يعد للحال.. إلخ) فيعني به أن المكلف إذا تاب توبة شرعية ثم رجع إلى المعصية وعاد للحال الأولى التي كان عليها من التلبُّس بالذنوب لا تنتقض توبته الأولى، ولا تعود ذنوبه التي تاب منها عليه، بل عَوده ونقضه معصية أخرى يجب عليه أن يجدد منها توبة أخرى وهلمّ جرّاً، وقصده بهذا الردُّ على المعتزلة حيث قالوا: من شروط صحة التوبة: ألّا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه، قالوا: لأن من شروطها الندم، ولا يتحقق إلا بالاستمرار، ووافقهم على هذا القاضي أبو بكر من أئمتنا، وذلك أنهم قالوا: إن من شروط صحتها: أن يستديم الندم على الذنب المَتوب عنه في جميع الأوقات، وأن تُرد المظالم إلى أهلها، سواء كانت متعلقة بالله تعالى أو بالعباد، وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة فلا يجب عندنا، بل الشرط: ألا يطرأ عليه ما ينافيه ويرفعه؛ لأنه حينئذ دائم حكماً كالإيمان حال النوم؛ لأن في ذلك حرجاً ومشقة عُلم من الدين انتفاؤها، قال الآمدي: ولأنه يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات، ويلزم أيضاً ألا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً، وأنه تجب عليه بذلك إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع.

نعم؛ اختلف العلماء فيمن تذكَّر المعصية بعد التوبة منها: هل يجب عليه أن يجدد الندم كلما ذكرها؟ وإليه ذهب القاضي منا وأبو علي من المعتزلة زعماً منهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهياً لها فرحاً بها، وذلك إبطال للندم ورجوع إلى الإصرار؛ والجواب: المنع؛ إذ ربما يضرب عنها صَفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها، ولو كان الأمر كما ذكرا لزم ألا تكون التوبة السابقة صحيحة، وقد قال

(1) شرح مسلم (1759).

القاضي نفسُه: إنه إذا لم يجدد ندماً كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها، والتوبة الأولى مضت على صحتها؛ إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها. انتهى

وقال إمام الحرمين: لا يجب عليه تجديده كلما ذكرها.

ولفظ الآمدي: ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء؛ وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة رضي الله عنهم ومَن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر كما جاءت به الأحاديث[1]، ولا يجددون الإسلام ولا يأمرون أحداً به، فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

قلت: ومحل الخلاف كما يؤخذ من كلام إمام الحرمين إذا لم يبتهج عند ذكر الذنب به ويفرح ويتلذذ بذكره أو سماعه وإلا وجب التجديد اتفاقاً.

وأما رد المظالم والخروج عنها بردِّ المال أو الإبراء منه، والاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة ونحو ذلك، فواجب عندنا في نفسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر كما قاله إمام الحرمين في «الشامل» وهو مذهب الجمهور.

قال الآمدي: إذا أتى المظلمة كالقتل والضرب مثلاً، فقد وجب عليه أمران: التوبة والخروج عن المظلمة بتسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه، ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر؛ كمن وجبت عليه صلاتان فأتى بإحداهما دون الأخرى.

نعم؛ إذا أراد أن يتوب من تلك الظلامة نفسها فلا بدَّ من ردها أو التحلل ممن هي له إن وجد فيه شروط التحليل، وأَمِن عند طلب ذلك مما هو أعظم من المعصية التي ارتكبها.

وفي «شرح المقاصد» قالوا ـ يعني العلماء ـ : ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الأمر بالمعروف، وقد تفتقر إلى أمر زائد؛ كتسليم النفس للحد في الشرب، وتسليم ما وجب في ترك الزكاة، ومثله في ترك الصلاة، وإن تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم إيصالُ حق العبد أو بذلُه إليه إن كان الذنب ظلماً كما في الغصب والقتل العمد، ولزم إرشاده إن كان الذنب إضلالاً له، والاعتذار إليه إن كان إيذاء كما في الغيبة إذا بلغته،

---

(1) كما في «مسند الإمام أحمد» (20853)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (26062) وغيرهما.

ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أفحش.

ثم التحقيق: أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال إمام الحرمين رحمه الله: أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة، ولا يقدح في التوبة عن القتل.

ثم قال: وربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب. انتهى، فَفَرْقٌ بين القتل والغصب، ووجهه مذكور بالأصل.

تنبيهان

الأول: وجوب تعيين ما اغتابه به إذا بلغه على وجه أفحش ليس مذهباً للمالكية، بل عندهم: لا يجب التفصيل مع الإبراء مطلقاً، كما أن مذهبهم: أن التوبة لا تُسقط الحدود ولا التعزيرات إلا حدَّ الحِرابة من حيث هو حدُّها، ويستحب للمغتاب الإبراء ولا يجب عليه، وليس في ذلك تحليل حرام، بل إسقاط لحقِّ المُبرِئ.

الثاني: ظاهر النظم وأقوال العلماء: أن معاودة الذنب غير مبطلة للتوبة ولو كان بمجلس التوبة، بل ظاهره وإن تكرر ذلك تكراراً يلتحق بالتلاعب ولا أظنهم يسمحون بذلك.

وقد قال القاضي عياض: إن الواقع في حق الله تعالى بما هو كفر تنفعه توبتُه مع شديد العقاب؛ ليكون ذلك زجراً له ولمثله إلا من تكرر ذلك منه وعرف استهانته بما أتى به، فهو دليل على سوء طَوِيَّته وكذب توبته. انتهى، فينبغي على طريقته أن يقيد ذلك بأن لا يكثر كثرة تشعِر بالاستهانة وتدخل صاحبها في دائرة المُجون، والله أعلم.

وقوله: (**وفي القبول رأيهم قد اختلف**) كلام مستأنف، يعني أن رأي العلماء اختلف في طريق قبول التوبة وكيفيته إذا صدرت من التائب، فقال أهل الحق من أهل السنة: لا يجب على الله تعالى عقلاً قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه شيء مطلقاً كما مرَّ، وهل يجب قبولها سمعاً ووعداً؟ فقال إمام الحرمين والقاضي: نعم، لكن بدليل ظني؛ إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: بل بدليل قطعي، وعبارة النووي: ولا يجب على الله قبولها إذا وجدت

بشروطها عند أهل السنة، لكنه سبحانه وتعالى يقبلها كرماً منه وفضلاً، وعرفنا قبولها بالشرع والإجماع. انتهت[1]

وقالت المعتزلة: يجب على الله تعالى قبولها عقلاً، بناءً على أصلهم الفاسد من قاعدة التحسين العقلي، وقد سلف بطلانه، حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم، لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية، وبمقتضى العدل والحكمة على رأي جمهورهم، واحتجوا بأن العاصي قد بذل وُسْعَه في التلافي، فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه فيسقط ذمه بالضرورة، وبأن التكليف باقٍ، وهو تعريض للثواب، ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، فوجب أن يكون له مخلَص من العقاب وليس غيرَ التوبة، فتعين أن تكون التوبة مخلَصاً.

قال السعد: وأكثر المقدمات مزخرف، بل ربما يُدعى القطع بأن من أساء إليه غيرُه وانتهك حرمتَه ثم جاء معتذراً لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره، بل الخيرة إلى ذلك الغير، إن شاء صفح وإن شاء جازاه، وأما احتجاجنا بالإجماع على الابتهال إلى الله تعالى في قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك، فربما يُدفع بأن المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول، فإن الأمر فيه خطيرٌ، ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه إحساناً في نفسه؛ كتربية الوالد لولده يجب على الولد شكرها مع وجوبها على والده[2].

ومحل النزاع بين الأشعري وتلميذيه ما عدا توبة الكافر، أما توبته فالإجماع على قبولها قطعاً بالسمع؛ لوجود النص المتواتر بذلك، قال الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ سورة الأنفال: الآية (38)، بخلاف الآثار والأحاديث الواردة في توبة غيره، فإنها ظاهرة وليست بنصٍّ في غفران ذنوب المسلم بالتوبة إذا تاب، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ سورة الزمر: الآية (53)، وأما مثل حديث: «التوبة تجبُّ ما قبلها» فليس بمتواتر[3]؛ ولأنه إذا قطع بتوبة الكافر كان ذلك فتحاً لباب

---

(1) شرح مسلم (1759).

(2) شرح المقاصد (2242).

(3) بل قال الشيخ علي حشيش في «الأحاديث الواهية» (244/1): لا أصل له.

الإيمان وسَوقاً إليه، وإذا لم يقطع بتوبة المؤمن كان ذلك سَدّاً لباب العصيان ومنعاً منه، وهذا والذي قبله ذكرهما القاضي لمَّا قيل له: إن الدلائل مع الشيخ أبي الحسن.

وذكر ابن عطية: أن جمهور أهل السنة على قول القاضي أبي بكر، قال: والدليل على ذلك دعاءُ كل أحد من التائبين بقبول التوبة، ولو كانت مقطوعاً بها لما كان معنىً للدعاء بقبولها.

قلت: قد تقدم في كلام السعد ردُّ هذا التوجيه، وردَّه أيضاً بعض المغاربة بأن ذلك على طريق الإشفاق منهم رضي الله عنهم.

تنبيهات

الأول: تلخَّص أن توبة الكافر مقطوع بقبولها، وأن في توبة المؤمن العاصي قولين: أحدُهما مشهور يقول بقبولها قطعاً، ولفظ القرطبي: والذي أقول به: أن من تتبع القرآن والسنة يقطع بأن توبة الصادق قطعية. انتهى، والآخر أصحُّ يقول بقبولها ظناً، وبهذا عبَّر النووي عنه تارة، وعبر عنه تارة أخرى بالأقوى وبسطه بالأصل.

الثاني: هل إيمان الكافر المجرد عن الندم والعمل الصالح توبة أو لا بد من أن يضمَّ إليه الندم على سالف كفره والعملَ الصالح في تالي أمره؟ فأوجب الإمام عليه الندم، واكتفى غيرُه بمجرد إيمانه، وجزم القرطبي بما قاله الإمام في باب التوبة حيث قال: الذنوب التي يتوب منها العبد إما كفر أو غيره، فتوبة الكافر إيمانه مع ندمه على سالف كفره، وليس مجرد الإيمان نفس التوبة. انتهى.

وأما العمل الصالح فليس شرطاً في صحة التوبة ولا قبولها باتفاق الأئمة، وخالف في ذلك ابن حزم الظاهري، فشرطَ العمل مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٧٠ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ۝٧١﴾ سورة الفرقان: الآيتان (70 – 71).

وأجاب الأئمة كما في مباحث الإيمان: بأن التوبة والإيمان كل منهما عمل صالح، فيكون العطف تفسيرياً، فلا يلزم كون العمل ركناً كما هو مذهب المعتزلة، وبعضهم أجاب: بأنه شرط في تبديل السيئات حسنات، فهو راجع معنىً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ سورة هود: الآية (114)، وإلى قوله صلى الله عليه

وسلم: «وأتبع السيئة الحسنة تمحُها»[1]، والتوبة ليست إلا مكفرة للذنوب على رأي، وأما تبديلها بالحسنات فقدر زائد على تكفيرها ومحوِها، على أن ابن حزم معلوم حالُه في مباحث المعتقدات، وخصوصاً إذا خالف الأئمة الثقات، كيف وهو لا يجري إلا على رأي المعتزلة؟! فإن الأئمة اختلفوا في المؤثر في سقوط العقوبة عند التوبة، فعند أكثر المعتزلة: أن سقوطها بنفس التوبة، وعند بعضهم بكثرة الثواب اللاحق لها؛ إذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة المُلْجَأ[2]، وبندم العاصي عند معاينة النار، ورُدَّ بمنع الندم في صورة الإلجاء، وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة.

واحتج الأكثرون منهم: بأنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون أخرى؛ لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السواء، ولمَا بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في إسقاط عقابها؛ كسائر الطاعات التي تُسقط العقوبات بكثرة ثوابها، واللازم باطل؛ للقطع بأن من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب.

وأما عندنا: فهو بمحض عفو الله وكرمه، وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضُّلاً، ولا تبطل بمعاودة الذنب، ثم إذا تاب عنه ثانياً يكون عبادة أخرى.

قال السعد: فإن قيل: فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المتباعد عن المعاصي والمؤمنِ المُصرِّ على المعاصي طولَ عمره من غير عبادة أصلاً والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي.. واحدٌ، وهو التفويض إلى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب أو العقاب، فلا رجاء من الطاعات والتوبة ولا خوفَ من المعصية والإصرار، وهذه جهالة جاهلة ومكابرة باهتة، قلنا: حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله في حقهم شيء، لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت الدرجات، ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف الدركات، لكن مع احتمال العفو احتمالاً مرجوحاً، فأين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء؟

نعم؛ خوفُنا لا ينتهي إلى حد اليأس والقنوط؛ إذ لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، **وذكرنا بالأصل مذهب المعتزلة في إحباط الحسنة بالسيئة.**

---

(1) أخرجه الحاكم (178)، والطبراني في «الأوسط» (3779).

(2) أي: المجبَر.

الثالث: اختلف الناس في صحة التوبة المؤقتة بلا إصرار؛ كأن لا يلابس الذنوب أو ذنب كذا سنة، وقياس صحتها من بعض الذنوب دون بعض صحتُها، ووجهه بالأصل.

الرابع: قال الآمدي: الظاهر أن التوبة طاعةٌ واجبة فيثاب عليها؛ لأنها مأمور بها، قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ سورة النور: الآية (31)، والأمر ظاهر في الوجوب، لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ودفعاً للقنوط، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ سورة الزمر: الآية (53)، ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ سورة يوسف: الآية (87)، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾. وقد جزم السعد بالظاهر كما علمت آنفاً، وعليه اعتمد الناظم.

الخامس: اختلف إذا اقتُصَّ من القاتل: هل يكون القصاص بمجرده كفارة؟ أو لا بدَّ معه من التوبة؟

قال الحافظ ابن حجر: مذهب الجمهور: أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود.

وقيل: لا بد من التوبة. وبذلك جزم بعض التابعين، وهو قول بعض المعتزلة، ووافقهم ابن حزم.

والصواب: أن القصاص كفارة ومُسقط لحق المقتول في الآخرة خلافاً للقاضي إسماعيل[1] في أن القصاص إنما هو رادع لغير القاتل في الدنيا، وأما في الآخرة فالطلب للمقتول قائم؛ لأنه لم يصل إليه حقُّه.

قال ابن حجر: بل وصل إليه حقٌّ وأيُّ حقٍّ! فإن المقتول ظلماً تكفر عنه ذنوبه بالقتل كما في الحديث الذي صححه ابن حبان وغيره: «السيف مَحّاءٌ للخطايا»[2]، وفي آخر: «لا يمر القتل بذنب إلا محاه»[3] ولولا القتل ما كفرت ذنوبه، وأيُّ حق وصل إليه

---

(1) إسماعيل بن إسحاق أبو إسحاق البصري المالكي، قاضي بغداد، صاحب التصانيف، منها: «أحكام القرآن»، توفي سنة (282هـ). «سير أعلام النبلاء» 339/13.

(2) أخرجه ابن حبان (519/10).

(3) عزاه للبزار ابن حجر في «فتح الباري» (68/1)، وبدر الدين العيني في «عمدة القاري» (157/1).

أعظم من هذا! ولو كان القتل إنما شرع للردع فقط لم يشرع العفو عن القاتل. اهـ[1]

فقول الأبي: إذا اقتُص من قاتل العمد ووجدت أركان التوبة كان كفارة، وإلا فلا خلافَ مذهب الجمهور، بل هو مذهب المعتزلة إن لم يحمل على أن المراد تكفير جميع الذنوب؛ فإن القصاص كفارة لإثم القتل، والتوبةَ كفارة لإثم الجُرأة والإقدام كما نقل عن الجمهور وإن كان بعيداً من لفظه.

السادس: قال الحافظ ابن حجر: واختلف فيمن أتى ما يوجب الحدَّ وستره الله عليه، فقيل: يجوز أن يتوب سراً ويكفيه ذلك بدون الحد، وقيل: بل الأفضل أن يأتي الإمامَ ويعترف ويسأله أن يقيم عليه الحد كما وقع لماعزٍ والغامدية، وفصَّل بعض العلماء بين من يكون معلِناً بالفجور فيستحب أن يعلن بتوبته، وإلا فلا[2].

قلت: لا شك أن الخلاف في الأفضل لا في صحة التوبة سرّاً، وعبارته غير محررة فيه.

السابع: شرط صحة التوبة: صدورُها قبل الغَرغرة وقبل طلوع الشمس من مغربها، والحقُّ: أنه من يوم الطلوع إلى يوم القيامة لا تقبل توبة أحد كما في حديث ابن عمر، فمن يومئذٍ إلى يوم القيامة ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ سورة الأنعام: الآية (158) أخرجه الطبراني والحاكم[3]، وهو نص في موضع النزاع. قاله الحافظ، وبحثُ القرطبي لا يعول عليه، هذا عند الأشاعرة، وأما عند الماتريدية فإنما يشترط عدم الغرغرة في الكافر دون المؤمن العاصي عملاً بالاستصحاب في الموضعين.

الثامن: التائب الآتي بالتوبة شرعاً الخارج من المكان المغصوب مُسرعاً سالكاً أقربَ الطرق وأقلَّها ضرراً مذهب الجمهور: أنه آتٍ بواجب؛ إذ لا تتحقق التوبة إلا بذلك الخروج وإن كان شغلاً لملك الغير بغير إذنه، وكل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، وفيه أقوال أخر بينتها بالأصل، وعندي: أن هذا الخلاف يجري في نزع فرج الزاني والثوب المغصوب ونحوهما.

---

(1) فتح الباري (68/1).

(2) فتح الباري (68/1).

(3) أخرجه الطبراني في «الكبير» (209/9)، والحاكم (553/2)، وهو في «صحيح البخاري» (4359)، وغيره.

التاسع: مذهب الجمهور صحة توبة قاتل العمد العدوان؛ إذ ليس جُرمه أعظم من الكفر، والتوبة منه صحيحة ولو عن ارتداد، والله أعلم.

مبحث

في بيان الكليات الخمس

ص: (وحفظ دين ثم نفس مال نسب ومثلها عقل وعرض قد وجب).

(ش) هذه تعرف عند القوم بـ(الكليات الخمس).

واعلم أن القرافي[1] وغيره من أئمة الأصول حكوا أن الكليات الخمس أو الست: ما أجمعت المِلل كلها على امتناع إباحتها، وأطبقت على وجوب صيانتها لشرفها وكثرة المفاسد التابعة لانتهاك حرمتها، وعلم من الدين بالضرورة وجوب حفظها.

يعني: أن حفظ هذه المذكورات واجب في جميع الشرائع كما جاء به شرعنا أيضاً حسبما أشار إليه عليه الصلاة والسلام بقوله في خطبته المشهورة: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام...» الحديث، وفي آخره: «ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[2]، ولا شك أن هذا راجع لحفظ الأديان كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض، ومِن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل، على أن الأحاديث الصحيحة جاءت مصرحة بذلك، فما أباح الله تعالى العِرض بالقذف ولا السباب قط، ولا أباح الأموال بالسرقة ولا بالغصب قط، ولا الأنساب بإباحة الزنا، ولا العقول بإباحة المفسدات لها قط، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القتل والقطع بغير حق، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم حرمة الله المحرمات قط. ذكره القرافي وغيره.

تنبيهات

الأول: قوله: (حفظ دين...إلخ) مبتدأ ومعطوف عليه، خبره (قد وجب) وحذف حرف العطف من مال ونسب، و(قد) للتحقيق، فلحفظ الدين شُرع قتل الكفار المحاربين والمفتونين من الزنادقة والمرتدين وعقوبة الداعين إلى البدع والأهواء، كما

---

(1) في (ج) الغزالي.

(2) أخرجه البخاري (121)، ومسلم (66).

شُرع لحفظ النفوس القصاصُ في النفس والطرف، ولحفظ المال شُرع حدُ السرقة وحدُ قاطع الطريق، ولهما معاً شُرع حدُ الحِرابة، ولحفظ النسب شُرع حدُ الزنا، ولحفظ العقل شُرع حدُ السكر والقصاص ممن أذهبه بجنايته عمداً والدّية في الخطأ، ولحفظ الأعراض شُرع حد القذف للعفيف والتعزير لغيره كإذاية الأعراض بغير القذف.

الثاني: لم يرتب الناظم هذه الكليات لضرورة الوزن، وآكدُها الدين، ثم حفظ النفوس، ثم حفظ العقول، ثم حفظ الأنساب، ثم حفظ الأموال، وفي مرتبتها الأعراض فهما سِيّان، إلا بقطع نسب ففي مرتبة الأنساب كما أشار إليه البدر الزركشي.

الثالث: ما جزم به الناظم من أن حفظ العقول لم يزل محرماً هو طريق الأصوليين كما صرح به القرطبي والأبي في شرحيهما لـ«صحيح مسلم» ووجَّهه القرطبي بأن الشرائع مصالح للعباد، وأصل المصالح العقل، فيحرم كل ما يذهبه أو يشوّشه، ويجاب عن الحديث بأن حمزة لم يقصد بشربه السُّكرَ، لكنه أسرع فيه وغلبَه، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم في حال سُكره؛ لأنه لم يعقِل، ونزل التحريم إثر ذلك[1]، وفيه نظر؛ لثبوت إباحة الخمر صدرَ الإسلام ما أسكرَ منها وما لم يسكر، ولذا قال النووي في سكر حمزة: لا إثم فيه؛ لأنه كان حلالاً؛ لأنه كان قبل التحريم، وما يقوله بعض مَن لا تحصيل عنده: إن السكر لم يزل حراماً.. فباطل لا أصل له. اهـ[2]

قلت: قد يقال: إن إباحة الخمر صدرَ الإسلام لمّا لم تستمر نُزِّلت منزلة العدم؛ فلذا بتَّ الأصوليون القول بأن حفظ العقول من الكليات الخمس التي لم تزل محرّمةً في جميع الملل.

الرابع: (**الدين**): ما شرع الله للعباد من الأحكام، عامّاً كان كشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، أو خاصاً كشريعة عيسى عليه السلام.

والمراد من النفس العاقلةُ، ولأنها المتبادِرة عند الإطلاق استغنى عن القيد.

و(**المال**) بالسكون للوزن: كل ما يملك شرعاً ولو قلَّ.

و(**العقل**) مرَّ بيانه.

و(**العِرض**) بكسر العين: موضع المدح والذم من الإنسان، وقيل: الحسب،

---

(1) «المفهم» للقرطبي (16145).

(2) شرح مسلم (13144).

ويجمع على أعراض كأقفال، وهذا ذكره بعض العلماء وتبعه عليه ابن السبكي، وعليه: فالكليات ست، واعترضه بعضهم بأنه ليس مما اتفقت الشرائع على تحريمه وإن كانت حرمته معلومة من شرعنا بالضرورة، وبعضهم أسقطه لذلك وذكر الأديان بدلَه، وبعضهم أسقط الأديان وذكر العِرض، وبعضهم ذكر الأنساب وأسقط الأموال، وبعضهم أسقط الأنساب، نبّه عليه العلامة خليل وابن عبد السلام في شرحيهما لـ«مختصر ابن الحاجب الفرعي»، وتبعهما المحقق ابن عرفة، وقول بعضهم: إنه لم يره لمن يُرجَع إليه من أئمة الأصول مردود بما قدمناه عن الغزالي وغيره من أن مَن حفظ حجة على من لم يحفظ.

مبحث

في حكم من أنكر ماهو معلوم من الدين بالضرورة

ص: **(ومن لمعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفراً ليس حد، ومثل هذا من نفى لمجمَع أو استباح كالزنا فلتسمع).**

(ش) يعني أن كل مكلف ملتزم لدين الإسلام ظاهراً جحد أمراً معلوماً كونُه منه بالضرورة فإنه يكفر بذلك، ويقتل كفراً لا حداً إن لم يتب؛ لأن جحده ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في إخباره عنه أنه من الدين، و**(المعلوم)** بهذا المعنى: هو ما يعرف نسبتَه إلى الدين خواصُّ المسلمين وعوامُّهم من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات، وإليه أشار بقوله: **(ضرورة)** كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر وغير ذلك، **وههنا تنبيهات:**

الأول: **(من)** موصولة، فتحمل على العموم بقرينة المقام، وصلتها **(جحد)** و**(لمعلوم)** معمول له، ولامُه مقوية، و**(من ديننا)** حال من ضمير **(معلوم)** أي: حال كون ذلك المعلوم بعض معلومات ديننا، فيشمل الأحكام الخمسة لا من حيث متعلقاتُها، فقول القرافي في الإباحات: لو جحد بعض الإباحات المعلومة بالضرورة كفر كما لو قال: إن الله تعالى لم يبح التين أو العنب. ا.هـ، ويأتي عن الآمدي ما يخالفه.

والحامل على فصل تلك المعمولات من عواملها والتقديم والتأخير ضرورةُ النظم، و**(ضرورة)** منصوب على التمييز، أو بنزع الخافض، أو صفة لمحذوف؛ أي معلوم علماً مشابهاً للعلم الحاصل لنا بالضرورة، وما هذا طريقه لا يكون إلا مجمعاً عليه منقولاً بالتواتر، فإيرادُ مخالفةِ قاعدة الأشاعرة من أن الأحكام الشرعية كلها نظرية

لا يدرك شيء منها إلا بالسمع دون العقل.. مدفوعٌ بالحمل على المشابه.

وأصل الجَحْد: إنكار ما علم أولاً، لكنه استعمله هنا في مطلق النفي والإنكار، والله أعلم.

الثاني: احترز بقوله: (لمعلوم من ديننا...إلخ) عن إنكار معلوم كذلك ليس منه؛ كإنكار وجود بغداد وخراسان؛ ولذا قال القاضي في «الشفا»: فأما من أنكر ما عُرف بالتواتر من الأخبار والسير والبلاد التي لا ترجع إلى إبطال شريعة ولا تفضي إلى إنكار قاعدة من الدين؛ كإنكار غزوة تبوك ومؤتة أو وجود أبي بكر وعمر أو قتل عثمان أو خلافة علي رضي الله تعالى عنهم مما علم بالنقل ضرورةً وليس في إنكاره جحد شريعة، فلا سبيل إلى التكفير بجَحده وإنكار وقوع العلم به؛ إذ ليس في ذلك أكثر من المباهتة؛ كإنكار هشام الفوطي[1] وعبّاد الضميري[2] وقعةَ الجمل ومحاربةَ عليّ رضي الله تعالى عنه مَن خالفه، فأما إن ضعف ذلك من أجل تهمة الناقلين ووهم المسلمين أجمع فنكفره بذلك؛ لسريانه إلى إبطال الشريعة. اهـ[3]

قلت: في إدراجه إنكار وجود أبي بكر في ذلك نظرٌ؛ لإفضائه إلى إنكار صدق: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ سورة التوبة: الآية (40)، وقد يقال: أراد الإنكار من حيث الوجودُ خاصةً مع قطع النظر عن لازمه، ولهم خلاف في تكفير من استلزم قولهُ كفراً يأتي آخر المبحث.

الثالث: قوله: (ليس حد) بالسكون الوقف على لغة ربيعة لضرورة النظم، و(ليس) فيه عاطفة على حد قول القائل: (إنما يُجزى الفتى ليس الجمل)[4].

وفائدة التصريح به: دفع توهم أن القتل كفارة لجُرمه، وملخص القول فيه عندنا: أنه إن كان مظهراً لذلك قتل إن لم يتب ومالُه فيءٌ، وإن كان مستسِرّاً قتل ولا تقبل له

---

(1) هشام بن عمرو الفوطي أحد شيوخ المعتزلة، كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة، وأتباعه يعرفون بالهشامية. «سير أعلام النبلاء» 10547

(2) عباد بن سليمان الضميري من كبار المعتزلة في عصر المأمون، وهو من تلاميذ الفوطي، وأتباعه يعرفون بالعبّادية. «لسان الميزان» 3229

(3) الشفا (2291).

(4) هذا شطر من بيت للبيد بن ربيعة العامري في «ديوانه» (ص123)، ويضرب مثلاً في الحثِّ على المجازاة، وهو بتمامه:

فإذا جُوزيت قرضاً فاجزِهِ ... إنما يُجزى الفتى ليس الجملْ

توبة؛ لأنه زنديق، لكنه إن تاب بعد الظهور عليه قتل وماله لوراثه كما لو تاب قبل القدرة عليه على المذهب، وإن لم يتب قتل وماله فيء، والله أعلم.

وقوله: (ومثل هذا من نفى لمجمَع) يشير به إلى أن كل من نفى حكماً مجمَعاً عليه إجماعاً قطعياً كفر، وهو ما عزاه في «الشفاء» للأكثرين، ولفظه: فأما من أنكر الإجماع المجرد ـ أي: حكمَه الذي ليس طريقه النقل المتواتر عن الشرائع ـ فأكثر المتكلمين من الفقهاء والنُّظار في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الإجماع الصحيح الجامع لشروط الإجماع المتفق عليه عموماً.

وحجتهم قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ سورة النساء: الآية (115)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[1]، وحكوا الإجماع على تكفير من خالف الإجماع، وذهب آخرون إلى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الإجماع الذي يختص بنقله العلماء، وذهب آخرون إلى التوقف في تكفير من خالف الإجماع الكائن عن نظر؛ كتكفير النَّظَّام بإنكاره الإجماع؛ لأنه بقوله هذا مخالف إجماع السلف على احتجاجهم به، خارقٌ للإجماع، وبه جزم ابن السُّبكي أيضاً حيث قال: الحكم المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه يكفر منكره على الأصح. انتهى[2]، والصواب خلافه وأن نافي حكم الإجماع المجرد عن النقل بالتواتر وجاحده لا يكفر إلا إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة.

وعبارة القرافي: ولا تعتقد أن جاحد ما أُجمع عليه يكفر على الإطلاق، بل لا بد أن يكون المجمع عليه اشتهر في الدين حتى صار ضرورياً، فكم من المسائل المجمَع عليها إجماعاً لا يعلمه إلا خواص الفقهاء، فجَحْد مثل هذه المسائل التي يخفى الإجماع فيها ليس كفراً، بل قد جحد أصل الإجماع جماعة كثيرة من الروافض والخوارج والنَّظَّام ولم أعلم أن أحداً قال بكفرهم من حيث إنهم جحدوا الإجماع... إلى آخر كلامه المنقول في الأصل برُمَّته.

وعبارة ابن الحاجب: مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي ثالثها المختار أن أنكر

---

(1) أخرجه البخاري (6646)، ومسلم (1849).

(2) الشفا (2241).

نحو العبادات الخمس يكفر. انتهت، قال العضد في تقرير الثالث ما نصه: ثالثها وهو المختار: أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب إنكاره الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره، والحقُّ أنه لا يكفر، هكذا أفهم هذا الموضع، فإنه مصرح به في «المنتهى» اهـ

قال السيد: إنما قال: (هكذا أفهم)؛ لأن ظاهر كلام المتن والشروح و«أحكام الآمدي»: أن في المسألة ثلاثة مذاهب: أولها التكفير مطلقاً، والثاني عدم التكفير مطلقاً، والثالث وهو المختار: التفصيل بأن حكم الإجماع إن كان مما علم من الدين بالضرورة فالإنكار يوجب الكفر، وإلا فلا، ولا خفاء أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير؛ ولهذا قال في «المنتهى»: أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض، والظاهر: أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه، وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونُه من الدين، لكن جَعْل الثالث على هذا التقدير مذهباً ليس على ما ينبغي. انتهى

وابن الحاجب تبع الآمدي في إنكاره، والحقُّ: أنه ليس في تكفير منكر حكم الإجماع القطعي إلا قولان: الذي مشى عليه في النظم، ومقابله وهو الصحيح المشهور: أنه لا يكفر.

تنبيهان

الأول: الإجماع القطعي: هو الذي اتفق المعتَبرون على كونه إجماعاً، بأن صرح كل من المجمِعين بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشِذَّ منهم أحد لإحالة العادة خطأهم، وهذا هو الذي جرى الخلاف في تكفير منكر حكمه، والأصح: أنه لا يكفر إلا إذا كان منقولاً بالتواتر معلوماً من الدين بالضرورة، ويقابله الظني فهو الذي اختلف المعتبرون في كونه إجماعاً؛ كالسكوتي وما نَدَر مخالفُه، هذا مذهب الجمهور وله تتمة بالأصل.

الثاني: اعلم أن نافي الإسلام كلّاً أو بعضاً كنافي بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مخطئ آثم كافر عند الأشعرية بشرط تكليفه وبلوغه الدعوة، وعند المعتزلة بعد تأهُّله للنظر فقط، ولا ينفعه تأويله ولا اجتهاده، ويدخل في نافي الإسلام نافي ما ثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع كنافي توحيد الباري تعالى بالقدم بأن أثبت القدم للأفلاك ونحوها كالفلاسفة، ونافي ما ثبت بدليل السمع وحدَه كنافي الحشر والجزاء ونحوهما مما عُلم كونُه من الدين بالضرورة، وأما القائل بخلق القرآن ونافي

إرادة الشرور والقبائح وزيادة الصفات على الذات وعذاب القبر ونحوها فمبتدع آثم لا كافر، بخلاف نافي علمه تعالى بالجزيئات فإنه كافر ولا كلام، قاله الكمال الشريفي وغيره، ولا شك في شمول النظم له. [وقد اختلف في تكفير فاعله؛ فقال بعض الماتريديه: استحلال المعصية][1].

وقوله: (أو استباح كالزنا) إشارة إلى مسألة استحلال المعصية ولو صغيرة كُفْر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب، وقال بعضهم الآخر: من اعتقد حِلَّ محرَّم فإن كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر وقد ثبت بدليل قطعي كفر، وإلا فلا، كما إذا استحل صوم يوم العيد.

وقال الأشاعرة: إن استحل محرَّماً ولو صغيرة حيثما علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة؛ كنكاح ذوات المحارم، أو شرب الخمر، أو أكل الميتة أو لحم الخنزير من غير ضرورة كَفَر، وإلا فلا كما إذا فعل هذه الأمور من غير استحلال، والذي جزم به في النظم مذهب الأشاعرة، وهو معطوف على (نفى) الواقع صلة لـ(مَن) أي: ومثل مَن سبق أيضاً كلُّ مكلف استباح ـ أي: اعتقد إباحة وحِلَّ ـ محرَّم مجمَع عليه معلومٍ من الدين تحريمُه بالضرورة كان فيه نص أو لا؛ كمن استحل الزنا واللواطَ ولو في مملوكه وإن صح عن أبي حنيفة أنه نفى عنه الحدَّ؛ فقد نُقل عنه من كيفية تعزيره ما هو منه أشد، وكاستحلال الفرض قاعداً مع قدرته على القيام كما صرح به النووي وغيره، وكاستحلال الخمر وإن استبعد الإمام كما نقله عنه الرافعي إطلاقَ اسم الكفر عليه بأنَّا لا نكفِّر من رد أصل الإجماع، فكيف نكفِّر بفرعه؟! وأوَّلَ ما ذكره القوم فيه بما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم حلَّله؛ لأنه حينئذ يكون راداً للشرع. قال الرافعي: وهذا إن صح فليجرِ مثله في سائر ما حصل الإجماع على افتراضه أو تحريمه فنفاه. وأجاب عنه أبو القاسم الزنجاني: بأن ملحَظ الكفر ليس مخالفة الإجماع، بل استباحة ما علم تحريمه من الدين بالضرورة. ولهذا قال ابن دقيق العيد: مسائل الإجماع إن صحبها التواتر كالصلاة كفر منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة الإجماع، وإن لم يصحبها التواتر فلا نكفِّر منكرَها.

وفرق الزركشي بين تكفير منكر الإجماع ـ أي: المجمَع عليه ـ وعدم تكفير منكر أصل الإجماع: بأن منكر الحكم وافق على كون الإجماع حجة ثم أنكر أثره

(1) ما بين الحاصرتين سقد من (أ - ب) والمثبت من (ج).

المرتب عليه فكفرناه، بخلاف منكر الأصل فإنه لم يوافق على شيء. انتهى، وفيه نظر بيناه بالأصل.

وقوله: (فاستمع) تكملة لتوافق الرَّوي.

تنبيهات

الأول: تقدم أن الشهاب قال في «قواعده»: إن إنكار إباحة التين والعنب أو نحوهما مما هو معلوم الإباحة من الشريعة بالضرورة كفر. انتهى[1].

ويرده قول الآمدي: اختلفوا في تكفير جاحد المجمَع عليه، فأثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون، مع اتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب للكفر، هذا والمختار إنما هو التفصيل بين أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام؛ كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحداً كافراً، أو لا يكون داخلاً؛ كالحكم بحلِّ البيع وصحة الإجارة ونحوه فلا يكون جاحده كافراً. انتهى

وفي تمثيله بإنكار حِلِّ البيع نظر؛ لأنه تكذيب لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ سورة البقرة: الآية (275)، وقد يقال: لعله أراد عدم التكفير من حيث الإنكارُ وإن لزمه الكفر من وجه آخر على التفصيل الآتي بيانه، ويرده أيضاً ما صرح به الأئمة ـ كالقاضي عياض ـ في إنكار الخوارج حديث الرجم، فإنهم قالوا: إن أنكروا الرجم كفروا؛ لأنه من أحكام الشريعة مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، وإن أنكروا واقعته واعترفوا بأن الرجم ثابت في هذه الشريعة بدليل آخر لم يكفروا ما لم يقترن بذلك اتهامهم للناقلين وهم المسلمون أجمع.

وقد اعترض ابن حجر قول بعض الحنفية: من أنكر حلالاً أو حراماً كفر؛ لأنه لا خصوصية لهما بذلك، بل من أنكر حكماً من الأحكام الخمسة: الواجب أو الحرام أو المباح أو المندوب أو المكروه من حيث هو، كأن أنكر الوجوب من حيث هو أو التحريم من حيث هو، وكذا البواقي كان كافراً. انتهى، وأما إنكارها من حيث متعلقاتُها فعلى ما عرفت.

الثاني: اعتقاد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع؛ كاعتقاد فرضية صلاة سادسةٍ مع الصلوات الخمس كفرٌ؛ إذ عدم فرضية زائدٍ عليها معلوم من الدين بالضرورة.

---

(1) انظر «أنوار البروق» للقرافي (ص 385).

الثالث: استشكل القرافي جزمَ العلماء بالقول بأن السجود للشجرة كفر، والسجودَ للوالد ليس بكفر، مع كون الساجد في الحالين يعتقد ما يجب لله عز وجل وما يستحيل، وقد أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبلة على أحد القولين، بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود على الصحيح، ولم يقل أحد: إن الله عز وجل أمر هنالك بما نهى عنه من الكفر، ولا أنه أباح الكفر لأجل آدم عليه السلام، قال: ويمكن الجواب بأن الشجرة لمّا كانت من نوع ما عُبد من دون الله تعالى حُمل السجود لها على قصد ذلك؛ إذ ليس فيها جهة تعظيم إلا ذلك بخلاف الوالد؛ إذ فيه جهات شتى تقتضي تعظيمه وليس شيء منها يقتضي كونه مستحقاً للعبادة، وسجود الملائكة لآدم كان إجلالاً له وتعظيماً مع اعتقاد أنه لا يستحق العبادة، وإنما عُظِّم بصورة السجود امتثالاً للأمر واتباعاً للامتحان الذي أسفر عن كِبْره المتكبرين وامتثال المطيعين. انتهى المقصود منه.

وفرق ابن حجر أيضاً: بأن السجود للوالد كان شريعةً بخلاف السجود للشجر والحجر، قال الله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ﴾ سورة يوسف: الآية (100). اهـ

قلت: الذي تقرر شريعةً هو السجود للعظماء لا بقيد الأبوة.

الرابع: إنما نفرض لكفر مَن استحل معلوماً تحريمه بالضرورة بعد تعرضه لكفر من جحد معلوماً من الدين بالضرورة، مع أن بينهما تلازماً أو تساوياً تبعاً للقوم، وقصَد التنصيص على أعيان المسائل، وطلباً لمزيد الإيضاح للمبتدئ.

الخامس: الحقُّ عدم تكفير أهل الأهواء ممن يقول قولاً يلزمه به الكفر وليس صريحاً منه حيث لم يلتزمه، ولا يخفى عليك أن كل فرقة ترد قول مخالفها وبما كفرتم، فينبغي التحري في ذلك، والذي يظهر كما قاله بعض المحققين: أن الذي نحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريحَ قوله أو فعله، وكذا من كان الكفر لازمَ قوله وعُرِض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه وناضل عنه، فإنه لا يكون كافراً ولو كان اللازم له كفراً، وبينا في الأصل الخلاف في تكفير الفِرَق.

وما أحسن قول الشهاب القرافي في «قواعده»: لا يخفى عليك أن الجُرأة على الله عز وجل مجالٌ صعبُ التحرير، وذلك أن الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جرأة على الله عز وجل؛ لأن مخالفة أمر الملك العظيم جرأةٌ عليه كيف كانت،

فتمييز ما هو كفرٌ منها مبيح للندم موجب للخلود في النار، هذا هو المكان الحَرِج في التحرير والفتوى، والتعرُّض إلى الحد الذي يمتاز به أعلى رتب الكبائر عن أدنى رتب الكفر عَسِرٌ جداً، بل طريق المحصِّل في ذلك أن يكثر من حفظ فتاوى المقتدى بهم من العلماء في ذلك، وينظر ما يقع له هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر، فيلحقه بعد إمعان النظر وجَودة الفكر بما هو من جنسه، فإن أشكل عليه الأمر ووقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم يكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره.. وجب عليه التوقف ولا يفتي بشيء، فهذا هو الضابط لهذا الباب، أما عبارة جامعة مانعة لهذا المعنى فهي من المتعذِّرات عند من عرف صعوبة هذه المباحث. اهـ

وقد ناقشه ابن الشاط[1] في مواضعَ من جميع ما نقلناه في هذا المبحث مناقشاتٍ بينة، ورددناها عليه بطرته، فلذا لم نبالِ بها ولم نلفت العنان إليها .

مبحث

في وجوب نصب إمام عادل

ص: (وواجب نصب إمام عدل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل)

(ش) هذا شروع في مباحث الإمامة، وهي من الفقهيات بلا شبهة؛ إذ بها قيام المصالح العامة التي لا ينتظم أمر المعاش بدونها، دينيةً كانت أو دنيوية، وإنما ذكرها تبعاً للقوم في المباحث الكلامية لما تعلق بها من التعصبات وفاسد الاعتقادات، سيما من فِرَقِ الروافض والخوارج، حتى عرَّف بعضُهم الكلامَ بأنه: العلم الباحث عن أحوال الصانع عز وجل والنبوة والإمامة والمَعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام.

فقوله: (وواجب نصب إمام عدل) يعني به: أن نصب الإمام من الواجبات على الأمة والفروض الكفائية في الجملة، فيخاطب بذلك جميع الأمة من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة، فإذا قام به أهل الحَلِّ والعَقد أدَّوه وسقط عن غيرهم أيضاً من حينئذ، ولا فرق بين زمن الفتنة وغيره، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة.

---

(1) قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط، أبو القاسم، نزيل سبتة، أصولي فرضي نظّار، له فهرسة حافلة، وكتابه «المشروق على أنواع البروق» انتقد فيه على القرافي في «قواعده» انتقاداً شديداً، توفي سنة 723هـ . الديباج المذهب 1124، وكشف الظنون 1186.

وفي حكمه بالوجوب ردٌّ على النجدات من الخوارج[1] في قولهم أنه ليس بواجب أصلاً، وعلى أبي بكر الأصم من المعتزلة في قوله: إنه لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف؛ لعدم الاحتياج إليه، ويجب عند ظهور الظلم، وعلى هشام الغوطي منهم في قوله بوجوبه عند ظهور العدل لإظهار الشرائع وعدمِ وجوبه عند ظهور الظلم؛ لأن الظَّلَمة ربما لم يطيعوه وصار سبباً لزيادة الفتن، واحتجاج الجميع مبين بالأصل مع بيان بطلانه.

تنبيهان

الأول: إنما يجب على الأمة نصب الإمام عند عدم النص من الله ورسوله على التولية بمعيَّن، وعند عدم العهد والوصية من السابق لغيره بإقامة معيَّن، وإلا فلا يجب عليها النصب، وإنما يجب عليها الامتثال والتنفيذ إذا وجدت الشروط في الموصى له المعيَّن.

الثاني: الإمام مأخوذ من الإمامة، وهي لغة: التقدم، وتنقسم إلى إمامة وحي كالنبوة، وإلى إمامة وراثةٍ كالعلم، وإلى إمامة عبادة كالصلاة، وإلى إمامة مصلحة وهي الخلافة العظمى لمصلحة جميع الأمة، وكلها تحققت له صلى الله عليه وسلم، وحيث أُطلقت في لسان أهل الكلام انصرفت للمعنى الأخير عُرفاً، وهي بهذا المعنى رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابةً عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبهذا القيد خرجت النبوة كما خرج بقيد العموم مثل القضاء والرئاسة في بعض النواحي، وكذا رئاسة من جعله الإمام نائباً عنه على الإطلاق فإنها لا تعمُّ، وكذا رئاسة من جعله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والله أعلم.

وقوله: (اعدل) اعلم أن العلامة القرطبي تبعاً لكثير[2] من الفقهاء والمحدثين والمفسرين، واللفظ له، ذكروا للإمام غير هذا عشر شروط:

الأول: أن يكون من صميم قريش؛ لقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد اختلف في هذا.

الثاني: أن يكون ممن يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين مجتهداً لا

---

(1) النجدات: هم أتباع نجدة بن عامر الحنفي. «المواقف» (693/3)، «فرق بين الفرق» (ص66).

(2) «تفسير القرطبي» (270/1)، وذكرها أيضاً: الباقلاني في كتابه «تمهيد الأوائل» (ص471)، والفخر الرازي في «التفسير الكبير» (550/1) وغيرهما.

يحتاج إلى غيره في الاستفتاء في الحوادث، وهذا متفق عليه.

الثالث: أن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وردع الأمة وانتقامٍ من الظالم والأخذ للمظلوم منه.

الرابع: أن يكون ممن لا يلحقه رِقَّة في إقامة الحدود ولا فزعٌ من ضرب الرقاب ولا قطع الأبشار، والدليل على هذا كله: إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنه لا خلاف بينهم أنه لا بد من أن يكون ذلك كله مجتمعاً فيه، ولأنه هو الذي يولي القضاة والحكام ويتفحص أمور خلفائه وقضاته، ولن يصلح لذلك كله إلا من كان عالماً بذلك كله قَيِّماً به.

الخامس: أن يكون حراً ولا خفاء في اشتراطه حرية الإمام وإسلامه وهو السادس.

السابع: أن يكون ذكراً، وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

الثامن: أن يكون سليم الأعضاء، فيكون سميعاً بصيراً ناطقاً ليس أقطعَ ولا أشلَّ، وعبر النووي بـ(سليم الأطراف) قال: وأما حديث: «اسمع وأطع وإن كان عبداً مجدَّع الأطراف»[1] فمحمول على مَن قهر الناس بشوكته، أو على نائب فوض له الإمام أمراً من الأمور أو نَدَبه لاستيفاء بعض الحقوق؛ كجباية الخراج[2]. وسبقه إليه المازري وسلَّمه ابن عرفة.

التاسع والعاشر: أن يكون بالغاً عاقلاً، ولا خلاف في ذلك.

الحادي عشر: أن يكون عدلاً؛ لأنه لا خلاف بين الأئمة أنه لا يجوز أن تُعقد الإمامة لفاسق.

قيل: ويجب أيضاً أن يكون من أفضلهم في العلم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «أئمتكم شفعاؤكم، فانظروا بمن تستشفعون»[3]، وفي التنزيل في وصف طالوت: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ سورة البقرة: الآية (247) فبدأ بالعلم، ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الأعضاء، وقوله: ﴿بَسْطَةً﴾، معناه:

(1) أخرجه مسلم (648).
(2) شرح مسلم (149/5).
(3) ذكره القرطبي في تفسيره (1/ 271).

اختاره، وهذا يدل على شرط النسب، وليس من شرطه أن يكون معصوماً من الزَّلل والخطأ، ولا عالماً بالغيب، ولا أن يكون أفرَس الأمة ولا أشجعَهم، ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قريش، فإن الإجماع قد انعقد على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وليسوا من بني هاشم. انتهى، ولنذكر ما بين فيه فنقول:

إذا علمت هذا، فالمراد بالعدالة عند الإطلاق في أمثال هذه المباحث: عدالةُ الشهادة ولو ظاهراً عند النصب؛ إذ هو الذي كلفنا به، وهذا شرط في الابتداء وحالة الاختيار.

وهي وصف مركب معنىً من خمسة شروط: الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفِسق بجارحة أو اعتقادٍ؛ لأن غير المكلف من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي، والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمور مستحقر في أعين الناس لا يهاب ولا يُمتثل أمره.

ويستفاد من تذكير الوصف اشتراطُه الذكورية كما مرَّ، فلا يكون الإمام امرأة ولا خنثى مُشكِلاً؛ لأنه بالنساء أشبه، وهن ناقصات عقل ودين ممنوعاتٌ عن الخروج إلى مشاهد الحُكم ومعارك الحرب، والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه، والظالم يَختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية؟! ومن الوالي لدفع شرِّه، فهو ذئب استؤمن على الغنم، وأما الكافر فأمره ظاهر.

واشتراط الجمهور أن يكون شجاعاً؛ لئلا يجبن عن إقامة الحدود ومقاومة الخصوم، مجتهداً في الأصول والفروع إن وجد، وإلا فأمثلُ المقلِّدين؛ ليتمكن من القيام بأمر الدين، ذا رأي في تدبير الأمور؛ لئلا يخبط في سياسة الجمهور، خالف فيه بعضهم وجوَّز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير، بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب إلى الشجعان، ويستفتي المجتهدين في أمر الدين، ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك مُحتجّاً بنُدرة وجودها في شخص واحد، وحينئذٍ فإما أن يجب نصب إمام واحد فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، أو يجب نصب فاقدها [وذلك إلغاء لها ولا يجب هذا ولا ذاك، فيكون اشتراطها مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها، وردَّ ما تمسك به بأنا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها][1] دفعاً للمفاسد التي تندافع بنصبه. واشترط

(1) زيادة من (ج)، وهو ساقط من (أ) و(ب).

الأشاعرة والجبائيات وجُلة الأئمة كونَه قرشياً؛ أي: من أولاد النضر بن كنانة أو من أولاد فهر على الخلاف في جماعة قريش، وعلى هذا: فالأولى أن يكون من بني العباس إن وجد صالحاً لها منهم، وإلا فقرشي آخر صالح لها.

قال في «شرح المقاصد»: فإن لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كنانيٌّ، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، وإن لم يوجد فرجل من العجم.

ولا يشترط في الإمام أن يكون هاشمياً، ولا معصوماً، ولا أفضلَ ممن يولّى عليهم خلافاً للشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة، وبيان تمسُّكِهم مع رده بالأصل.

والدليل على اعتبار كونه قرشياً إن صلح: السُّنة والإجماع.

أما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»[1]، وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقاً، فتعينت الإمامة الكبرى، وقوله عليه الصلاة والسلام:«الولاية من قريش ما أطاعوا الله تعالى واستقاموا لأمره»[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «قَدِّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها»[3].

وأما الإجماع فهو: أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة[4]: منا أمير ومنكم أمير، منعهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فكان إجماعاً، وحُجَّة مَن لم يشترط القرشية مع جوابها بالأصل.

تنبيهات

الأول: قال بعضهم: إذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك أو لم يُقتدر على نصبه لاستيلاء أهل الباطل وشوكة الظَّلَمة وأرباب الضلالة.. فلا كلام في جواز تقلُّد القضاة وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالإمام من كل ذي شوكة، كما إذا كان الإمام القرشي فاسقاً أو جائراً أو جاهلاً، فضلاً عن أن يكون مجتهداً.

وبالجملة: فتلك الشروط والأوصاف إنما يحافظ عليها عند القدرة والإنصاف،

(1) أخرجه الحاكم (85/4)، والنسائي في «الكبرى» (467/3).

(2) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (143/8).

(3) أخرجه الشافعي في «مسنده» (278/1)، والبزار في «مسنده» (112/2)، والديلمي في «الفردوس» (204/3).

(4) أخرجه البخاري (6441).

وإلا نفذت الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورةً، ولم يُعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشروط؛ إذ الضرورات تبيح المحظورات، وقد سئل سهل بن عبد الله التستري: ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو إمام؟ قال: تجيبه وتؤدي إليه ما يطالبك به من حقه، وتنكر أفعاله ولا تنفِر منه، وإذ ائتمنك على سرٍ من أمر الدين فلا تغشّه، وقال ابن خويز منداد[1]: لو وثب على الأمر مَن يصلح له من غير مشورة ولا اختيار، وبايع له الناس تمت له البيعة، وهل يسقط عنا الوجوب؟ بذلك يأتي آخر المبحث إن شاء الله تعالى.

قلت: ما صدر به من جواز تقلد القضاة هو قول ابن غانم المالكي، والذي قاله ابن فروخ المالكي منعه وصوبه مالكٌ شيخُه لمّا بلغه أنه خالف فيها ابنَ غانم بقوله: (أصاب الفارسي) يعني ابنَ فروخ و(أخطأ العربي) يعني ابنَ غانم، والله أعلم.

الثاني: علم من قوله: (نصب إمام) الذي هو من إضافة المصدر لمفعوله: أن مستجمِع شروط الإمامة الصالح لها شرعاً لا يصير بمجرد تلك الصلاحية إماماً، وهذا مما اتفقت عليه الأمة، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد إمامته وذلك طُرق: منها متفق عليه ومنها مختلف فيه، فالمتفق عليه النصُّ من الله تعالى كـ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ سورة ص: الآية (26)، والنصُّ من الرسول، والنص من الإمام السابق، فإن هذا مجمَع على انعقاد الإمامة لكل واحد منها.

قلت: الحق أن نصب الإمام بنص الإمام السابق وتعيينه للإمامة فيه خلاف، والحقُّ: اعتباره كما بسطت ذلك بـ«تلخيص التجريد».

ومما يلحق بهذا القسم تعيين الإمام السابق جماعةً وجعله الاختيارَ لأهل الحَلِّ والعَقد في واحد منها كما فعل عمر والصحابة رضي الله تعالى عنهم، قاله القرطبي.

كما علم منه أيضاً أن من باين الظلمة وهو أهل للإمامة، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، ودعا إلى اتباعه.. لا يكون بذلك إماماً خلافاً للزيدية سوى الصالحية، وهذا من الطرق المختلَف فيها المردودة، ومن المختلَف فيها المقبولة عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافاً للشيعة القائلين: لا طريق للإمامة إلا النص: اختيار أهل الحَلِّ والعَقد الصالحَ لها وبيعتُهم إياه من غير اشتراط إجماعهم على ذلك

---

(1) ابن خويزز منداد: محمد بن أحمد بن عبد الله المالكي، من كبار المالكين العراقيين، صنف كتاباً كبيراً في الخلاف، وآخر في أصول الفقه، توفي سنة (390هـ). ا.هـ الوافي بالوفيات (173/1).

ولا عددٍ محدود، بل تنعقد بعقد واحد منهم، ويلزم الباقين فعله، ولهذا لم يتوقف أبو بكر رضي الله تعالى عنه إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد، وقال عمر رضي الله عنه لأبي عبيدة: ابسط يدك أبايعك، فقال له: أتقول هذا وأبو بكر حاضر؟! فبايعَ أبا بكر رضي الله عنهم أجمعين[1].

وعلله بعضهم أيضاً: بأن البيعة عقد توجب ألا يفتقر إلى عدد يعقدونه كسائر العقود، قال: وهذا مذهب الأشعري، قلت: بل حكى الإمام أبو المعالي عليه الإجماع، ولفظه: من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزمت، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغيير أمر، قال: وهذا مجمع عليه. انتهى

قلت: الصواب مع ناقل الخلاف، فقد ذهب أكثر المعتزلة إلى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للإمامة آخذاً من الشورى، وقضية كلام بعضهم: عدم اشتراط البينة، والصواب: اشتراط إظهار الإشهاد على بيعة الواحد؛ لئلا يدعي أحد أنه عقدت له الإمامة سراً، وعليه: فيكفي فيه شاهدان خلافاً للجبائي حيث قال: لا بد من أربعة شهود وعاقد ومعقود له. وانظر: هل هذه خصوصية للإمامة العظمى؟ وإلا فمشهور مذهب مالك ثبوت الولايات والعزل بالسماع الفاشي، قال بعضهم: وعلى الأول: لو ادعى كل واحد من جماعة أن البيعة له عقدت، وجب الفحص عن الأسبق فيقدَّم، ويكون غيره باغياً إلا أن يفيء إلى أمر الله، فإن لم يعلم الأسبق وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار، وقضية المذهب بل هو المصرح به في مسائل الاقتراع.

الثالث: فهم من قوله: (إمام عدل) بالإفراد أن إقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد لا يجوز إجماعاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام كما في حديث مسلم: «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[2] وفي حديث عرفجة: «فاضربوه بالسيف كائناً من كان»[3] فهذا يدل على منع إقامة إمامين؛ لأن ذلك يؤدي إلى النفاق والمخالفة والشقاق وحدوث الفتن وزوال النعم.

قال الإمام أبو المعالي: ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي

---

(1) شرح المقاصد (281/2).

(2) أخرجه أبو داود (4248)، وأحمد (6501)، وابن أبي شيبة (418/2).

(3) أخرجه مسلم (1852).

العالم، ثم قالوا: لو اتفق عقد الإمامة لشخصين من غير علم ومعاندة.. نُزِّل ذلك منزلة تزويج وليين امرأةً واحدة من زوجين من غير أن يشعر أحدهما بعقد الآخر، قال: والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صِقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، فأما إذا بَعُد المَدى وتخلل بين الإمامين شسوع النَّوى فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواعد.

وكان الأستاذ أبو إسحاق يجوز ذلك في إقليمين متباعدين غاية التباعد كالأندلس وخراسان؛ لئلا تتعطل حقوق الناس وأحكامهم، ففي النظم رد على الكرامية في تجويزهم نصب إمامين من غير تفصيل، ويلزمهم إجازة ذلك في بلد واحد، وصاروا إلى أن علياً ومعاوية كانا إمامين، قالوا: وإذا كانا اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه وأضبط لما يليه، ولأنه لما جازت بعثة نبيين في عصر واحد ولم يؤد ذلك إلى إبطال النبوة.. كانت الإمامة أَولى، ولا يؤدي ذلك إلى إبطال الإمامة.

والجواب: أن ذلك جائز لولا منعُ الشرع عنه بقوله: «فاقتلوا الآخر منهما» ولأن الأمة مجمِعة عليه، وأما معاوية فلم يدَّعِ الإمامة لنفسه، وإنما ادعى ولايةَ الشام بتولية مَن قبله من الأئمة، ومما يدل على هذا: إجماع الأمة في عصرهما على أن الإمام أحدُهما، ولا قال أحدهما: إني إمام ومخالفي إمام، فإن قالوا: العقل لا يحيل ذلك، وليس في السمع ما يَمنع عنه، قلنا: أقوى السمع الإجماع كما عرفت.

الرابع: لا يضر الناظم ترك بعض الشروط والتفصيل؛ لأنه ليس من وظيفة علم الكلام، وإنما هو من الفقهيات كما مرت الإشارة إليه، وذكرنا نحن شيئاً من ذلك دفعاً لدغدغة المتكلم.

وقوله: (بالشرع) متعلق بـ(واجب) وهو المقصود بالإفادة أولاً وبالذات، وسواه إنما هو مقصود ثانياً وبالعَرَض، يعني أن وجوب نصب الإمام على الأمة طريقه الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة؛ لوجوه:

_ أحدها وهو أقواها: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعوا عليه بعد موته عليه الصلاة والسلام حتى جعلوه أهم من تجهيزه ودفنه، وتبعهم عليه باقي الأمة في كل زمان عقب موت السلطان؛ ولذا كان جوابهم عند مجيء أبي بكر به في خطبته حيث قال فيها: (أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومَن كان يعبد

رب محمد فإنه حي لا يموت)[1] ولا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله: صدقت صدقت، من كل جانب من المسجد، ولكننا ننظر في هذا الأمر، ولم يقل أحد منهم: إنه لا حاجة بنا إلى الإمام، غايةُ الأمر أنهم اختلفوا في تعيين مَن يصلح خليفةً، وهو لا يقدح في اتفاقهم على وجوب نصبه في الجملة.

ـ وثانيها: أن الشارع أمر بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام بما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف.. فهو واجب.

ـ وثالثها: أن في نصب الإمام دفع ضرر عام مظنون، وكل ضرر عام مظنون يجب على العباد دفعه إن قدروا عليه إجماعاً، بيان ذلك الضرر ودفعه: أنّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والقِصاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجماعات إنما هو المصالح العائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعِنُّ لهم، فإنهم مع اختلاف، الأهواء وتشتت الآراء وامتلاء قلوب البعض بالشحناء قلَّما ينقاد بعضُهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، فيؤدي إلى هلاك كبير والوقوع في الأمر الخطير بشهادة التجربة عند موت الولاة، بحيث لو تمادى ذلك لتعطلت المعائش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى ضيعة المستضعفين وهلاك غالب المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا أعظم منها وفتنٍ لا يسأل عنها، فظهر أن نصب الإمام من أهم مصالح المؤمنين وأعظم مقاصد الدين، فحكمه الإيجاب السمعي، وقد بينا ما فيه بالأصل.

تنبيهان

الأول: قال السعد: فإن قيل: لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب؛ لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، سيما بعد الدولة العباسية، لكن اللازم منتفٍ؛ لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على ضلالة.. قلنا: إنما يلزم ذلك لو تركوا ما كلفوا به عند قدرة واختيار، وإنما تركوه عند عجز واضطرار.

الثاني: قال السعد: إذا لم يوجد إمام على الوجه المشروع بحيث يستجمع

---

(1) أخرجه البخاري (3467).

الشرائط، وبايعت طائفة من أهل الحَل والعَقد قرشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لأحكامه، وطاعةٍ من العامة لأوامره، وشوكةٍ بها يتصرف في مصالح العباد، ويقتدرُ بها على العزل والنصب لمن أراد، هل يكون ذلك آتياً بالواجب، وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف، المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف، أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية، ويكونوا لديه كسائر الرعية. انتهى

قلت: الذي يقتضيه النظر: نعم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «قدموا قريشاً»[1]، و«إذا أمرتُكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[2]، ويجب على الملوك والعظماء إعانته على تنفيذ الأوامر والزواجر، والله أعلم.

وقوله: (فاعلم) تكملة وتتميم، وقوله: (لا بحكم العقل) العطف فيه على (بالشرع) أي: أن وجوب نصب الإمام عندنا ثابت [على الأمة][3] بالشرع لا بحكم العقل، وهو رد على الجاحظ والخياط والكعبي وأبي الحسين البصري في قولهم بوجوب نصب الإمام على الأمة بحكم العقل، محتجِّين بأن أصل دفع المضرة الثابتة واجب بحكم العقل قطعاً، فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها، وذلك لأن الجزيئات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً؛ إذ كل من عرف أن [أكل الطعام المسموم][4] قاتل يجب اجتنابه ثم ظن أن هذا الطعام مسموم وجب عليه بحكم العقل الصريح اجتنابه، وكذا كل من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصريح يقضي بوجوب ألَّا يقف تحته.

والجواب: منع حكم العقل بالوجوب الشرعي وأخواته، بل هي لا تستفاد إلا من الشرع، وأما الوجوب الذي قضى به العقل في هذه المواضع وأمثالها فإنما هو بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها، والكلام ليس فيها، بل في الوجوب، بمعنى استحقاق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل في حكم الله، وهو ممنوع هنا كما علمت.

واحتج هؤلاء أيضاً على عدم وجوب نصب الإمام على الله: بأنه لو وجب على الله لمَا خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر جامع لشرائط الإمامة قامعٍ لرسوم

---

(1) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (121/3).

(2) أخرجه البخاري (6858)، ومسلم (1337).

(3) زيادة من (ج). (4) زيادة من (ج).

الضلالة قائمٍ بحماية بيضة الإسلام وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، واللازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم، والكل مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقد مرَّ بطلانها، ورُدَّ أيضاً على الإمامية والغلاة من الشيعة والإسماعيلية من الملاحدة حيث قالوا: إن نصب الإمام واجب عقلاً على الله سبحانه لا على الأمة، فعند الإسماعيلية: ليكون مَعْلَماً في معرفة الله تعالى، وعند الإمامية: ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات الفعلية، وعند غلاة الشيعة: لتعليم اللغات وأحوال الأغذية والأدوية والسموم والحِرف والصناعات والمحافظة على مجانبة المخافات، وبيان متمسَّكهم بردِّه بالأصل.

تتمة

للخليفة أن يوصي بالخلافة، وليس له عزل نفسه، وللقاضي عزل نفسه وليس له أن يوصي بالقضاء كما هو مقرر في الفقه.

مبحث

في بيان أن نصب الإمام ليس من أركان العقيدة

ص: (فليس ركناً يعتقد في الدين، فلا تَزِغ عن أمره المبين إلّا بكفر فانبذنَّ عهدهُ فالله يكفينا أذاه وحدَهُ).

(ش) تقدم أن مباحث الإمامة العظمى حقُّها أن تذكر في الفقهيات، فلما ذكرها في علم العقائد خشي أن يتوهم المبتدئ المخاطَب بهذه المقدمة بالذات أن نصب الإمام من جملة المعتقدات، فلذا نفى أن يكون أحد القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر؛ كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج بقوله: **(فليس ركناً يعتقد في الدين)** فقوله: **(في الدين)** لغو متعلق بـ(ركناً) لا بـ **(يعتقد)** وكل ما ليس كذلك فحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ما صح منها ولا يُكفَر منكره إلا إذا وجد شرطه السابق كما أشرنا إليه هنا بطريق الإجمال.

مبحث

في وجوب طاعة الإمام أو من ينوب عنه

وقوله: **(فلا تزغ.. إلخ)** معناه: أن الطاعة للإمام وخلفائه ونوّابه واجبة على جميع الرعايا فلا تجوز مخالفتهم له في أمر ولا نهي حيث كان ذلك مما لم ينهَ الشرع عنه،

بأن لم يكن معصية مجمَعاً عليها، ففي «نصيحة» العارف بالله تعالى سيدي أحمد زرُّوق: تجب طاعة الإمام فيما يأمر به إن لم يأمر بمحرم مجمع عليه. انتهى.

فيدخل أمره بالمكروه في حكم الوجوب.

وذكر الإمام ابن عرفة المالكي: أنه إن أمر بمباح وجب، وإن أمر بمكروه فقولان.

قلت: الراجح حيث لم تكن الكراهة مجمَع عليها: وجوبُ الامتثال، وعن الأمر الممنوع احترز بالمبين، أي: البيّن كونه معروفاً.

واعلم أن الطاعة للإمام واجبة بالظاهر والباطن، فإن أطاع بالظاهر فقط عصى، والأصل في هذا كله قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ سورة النساء: الآية (59)، إذ هم أُمراء الحق العالمون العاملون، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، وفي الحديث: «من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصا أميري فقد عصاني»[1] وفيه أيضاً: «من مات ولم يعرف إمامَ زمانه مات ميتة جاهلية»[2] إذ هم لا إمام لهم، وفيه أيضاً: «من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية»[3]، وهذا إجماع؛ إذ بهم تستقيم الأحكام، وتُحقَن الدماء، وتحفظ الفُروج، وتسكُن الفتن.

وسكت عن النهي إما لأنه عين الأمر، وإما لعلمه بالمقايسة ولو يحمل الأمر في النظم على الشأن لم يَبعُد وعمَّ الأمرين جميعاً، بل والمباح، ويكون (المبين) قيداً في الجميع على ما مر شرحه، أما لو أمر بمعصية مجمَع عليها فلا تجوز طاعته فيها؛ لحديث: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[4] وكذا الحديث: «إنما الطاعة في المعروف»[5]، قال القرطبي: (إنما) للحصر[6]، ويعني به: ما ليس بمنكر ولا معصية، فتدخل فيه الطاعات الواجبة والمندوبة والأمور الجائزة شرعاً، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة وامتنعت مخالفته، فلو أمر بما زجر الشرع عنه زجرَ تنزيه لا تحريم

---

(1) أخرجه أحمد (7330).

(2) قال الشيخ علي حشيش في «الأحاديث الواهية» (251/1): لا أصل له، إلا أن له أصلاً بلفظ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» رواه مسلم وغيره.

(3) أخرجه البخاري (7054).

(4) أخرجه أحمد (1095)، والطبراني في «الكبير» (165/18).

(5) أخرجه البخاري (6726)، ومسلم (1840).

(6) في «المفهم» (90/12): (للتحقيق والحصر).

فهذا مُشكِل، والأظهر: جواز المخالفة تمسُّكاً بقوله: «إنما الطاعة في المعروف»[1]. وهذا ليس بمعروف، إلا أن يخاف على نفسه منه فله أن يمتثِل. انتهى

قلت: ما ذكره في المكروه أحد القولين المشار إليهما فيما مر، ولعل محل الخلاف ما كان مجمعاً على كراهته، وإلا فالعبرة بمذهب الإمام قياساً على الحاكم، فلو جبر الإمام أحداً على ما لا يحل مما أجمع على حرمته أو كراهته.. ففِعلُه لا يوصف بشيء من الأحكام الخمسة، ومتى كانت مفسدة ما أكره عليه دون مفسدة القيام امتنع عليه القيام، فقد قال الطرطوشي في حديث أبي داود: «سيأتيكم ركب مبغضون يطلبون منكم ما لا يجب عليكم، فإذا سألوكم ذلك فأعطوهم ولا تسبوهم ولتوفوا لهم»[2]: هذا حديث عظيم الموقف في هذا الباب، فندفع لهم ما طلبوه من الظلم ولا ننازعهم فيه، ونكفُّ ألسنتنا عن سبِّهم.

وفي «التمهيد» لابن عبد البر: ذهبت طائفة من المعتزلة وعامة الخوارج إلى جواز منازعة الإمام الجائر، قال: وأما أهل الحق وهم أهل السنة فقالوا: الصبر على طاعة الجائر أَولى، والأصول والعقل والدين تشهد بأن أعظم المكروهَين أَولاهما بالترك. انتهى[3].

تنبيه: نهي الجائر بلُطف ونُصحه وإرشاده إلى الحق واجبٌ على من تمكَّن من ذلك عند ظن إفادته، بل وتوهُّمها، ولا يجوز الدعاء على الأمراء جهراً؛ لما يجلب من الفتن الشديدة كمخالفتهم، بل المطلوب الدعاء لهم بالإصلاح والاستغفار، نسأله سبحانه أن يصلحنا وإياهم.

وقوله: (إلا بكفر... إلخ) استثناء منقطع؛ إذ ليس من جنس ما قبلَه، ومعناه: أن الإمام إذا أمر بكفر صريح أو ضمنيّ فلا تجوز طاعته إلا إذا خيف القتل بقرائن الأحوال، فلا بأس بالتلفظ باللسان بما طلبه مع حفظ القلب عن اعتقاده مضمونَه، وصبرُه على ما به الإكراه أجملُ، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَٰنِ﴾ سورة النحل: الآية (106) فإن لم تخفِ القتل وقدرت على طرح عهده فاطرح عهده وارفض بيعته جهراً؛ لكفره الموجب لانخلاعه عن استحقاق التوفية له؛ إذ لم

(1) أخرجه البخاري (6726)، ومسلم (1840).

(2) سنن أبي داود (1588).

(3) التمهيد (279/23).

يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، فإذا لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سرّاً حتى تجد قدرة القيام بخلعه.

وبجعل الاستثناء منقطعاً اندفع ما يقال: إن النظم يقتضي جواز طاعته في محرَّم مجمَع عليه ليس ارتكابه كفراً، ويمكن جعله متصلاً راجعاً لمفهوم قوله: (المبين) فكأنه قال: وإن لم يكن بيننا حقيقته فلا تطعه ولا تطرح عهده إلا أن يأمر بكفر أو يتلبس به فاطرح عهده ظاهراً وباطناً إن استطعت، وإلا فباطناً فقط.

فإن قلت: هذا المفهوم فيه خفاء قلت يوضحه قوله: (بغير هذا... إلخ) وقوله: (فالله يكفينا أذاه) أي: كان الجائر الذي أمر بالكفر وتلبس به (وحدَه)؛ إذ هو الذي ناصيته بيد قدرته ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ سورة الروم: الآية (47)، ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ﴾ سورة الحج: الآية (40)، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ سورة العنكبوت: الآية (69).

ص (بغير هذا لا يباح صرفه).

ش يعني: أنه لا يجوز لنا صرفه عن الإمامة وخلعه عنها بسببٍ ما خلا الكفر من جميع المعاصي إذا ارتكبها من غير استحلال لا سرّاً ولا جهراً، فقوله: (بغير) متعلق بـ(يباح) أو (صرفه) قُدِّم عليه للضرورة، وهذا وما قبله يوفي بقول المازري كما نقله عنه ابن عرفة في «شامله» وأقرّه: ومن ثبتت إمامته وجبت طاعته واتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية، فإن تغيرت حاله بكفر واضح خُلع، وببدعةٍ كالاعتزال: فإن دعا إليها لم يطع، فإن قاتل قوتل، وإن لم يدعُ إليها فعلى تكفيره يخلع، وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشفِ حُرَم مذهبان: الأولى خلعُه، وإن تغيَّر بفسق كالزنا وشرب الخمر، فإن قدر على خلعه بدون سفك دماء ولا كشف حُرَم ففي وجوبه أول قولَي الشيخ، وثانيهما مع كثير من أهل السنة والقاضي مستدلاً بالأحاديث، قلت: وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة حسب ما ذكره مسلم في «صحيحه»[1] والأول قول عبد الله بن الزبير في القصة المشار إليها على ما ذكره المؤرخون. انتهى.

وفي «شرح المقاصد»: ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة؛ كالردة

---

(1) صحيح مسلم (1851).

ـ والعياذ بالله تعالى ـ والجنون المطبق، وصيرورة الإمام أسيراً لا يُرجى خلاصُه، وكذا بالمرض الذي ينسيه العلومَ، وبالعمى والصَّمَم والخَرس، وكذا بخلعه نفسَه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وإن لم يكن ظاهراً بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه، وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل وهو المختار من مذهبي الشافعي وأبي حنيفة رضي الله تعالى عنهما، وعن محمد بن الحسن روايتان، ويستحق العزل بالاتفاق. انتهى[1]، قلت: وهو الأصح من مذهب مالك وعامة المتكلمين والمحدثين.

ونصُّ «الإكمال» جمهور أهل السنة من أهل الحديث والفقه والكلام: أنه لا يخلع السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظُه وتخويفه، وزاد أبو حامد الغزالي في «إحيائه» وتضييق صدره. انتهى

تنبيهات

الأول: قول السعد: (وكذا بخلعه نفسَه) [فيه إجمال ولفظ القرطبي: يجب على الإمام أن يخلع نفسه][2] إذا وجد في نفسه نقصاً يؤثر في الإمامة، فأما إذا لم يجد نقصاً فهل له أن يعزل نفسه ويعقِدها لغيره؟ اختلف فيه الناس، فمنهم من قال: ليس له أن يفعل ذلك، وإن فعل لم ينخلع عن إمامته، ومنهم من قال: له أن يفعل ذلك، ثم بسط ذلك مستدلاً على أن له أن يفعل بقول الصدِّيق[3]: (أقيلوني أقيلوني) وقول الصحابة له: (لا نقيلك) دونَ (ليس لك ذلك) ولأنه ناظر للغير، فحكمه حكم الوكيل؛ لأنه وكيل الأمة. اهـ باختصار، وكلامه كالصريح في اختياره، والمذهب خلافه، فليس له خلع نفسه لغير عذر لضابط «التوضيح» أن كل من ملك حقاً على وجه لا يملك معه عزل نفسه فله أن يوصي به ويستخلف عليه من ينوب عنه؛ كالخليفة والوصي والمجبر في النكاح عند ابن القاسم، وإمام الصلاة، وكل من مَلك حقّاً على وجه يملك معه عزل نفسه فليس له أن يوصي به ولا يستخلف عليه إلا بشرطه؛ كالقاضي والوكيل ولو مفوضاً.

الثاني: ما ذكره في طروِّ الفسق من أن مذهب الأكثرين: ألا ينعزل به الإمام إذا

---

(1) شرح المقاصد (382/2).

(2) ما بين الحاصرتين سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

(3) مسند أحمد (101).

نصب عدلاً، وكذا قول صاحب «الإكمال»: (جمهور أهل السنة.. إلخ) يعارضه قول القرطبي: إذا نصب الإمام عدلاً ثم فسق بعد انبرام العقد، فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته وينخلع بالفسق الظاهر المعلوم؛ لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال الأيتام والمجانين والنظر في أمورهم، إلى غير ذلك مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يُقعده عن القيام بهذه الأمور والنهوض فيها، فلو جوزنا أن يكون فاسقاً أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله، ألا يُرى في الابتداء إنما لم تجز أن تعقد للفاسق لأجل أنه يؤدي إلى إبطال ما أقيم له؟ وكذلك هذا مثله.

وقال آخرون: لا ينخلع إلا بالكفر، أو بترك إقامة الصلاة، أو بترك الدعاء إليها أو شيءٍ من الشريعة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عُبادة: «وألا تنازع الأمرَ أهله إلا أن تروا كفراً بَواحاً عندكم من الله فيه برهان»[1]. وفي حديث ابن مالك: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة... » الحديث أخرجه مسلم[2]. وأخرج مسلم أيضاً عن أم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنما يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سَلِم، ولكن من رضي وتابع» قالوا: يا رسول الله؛ ألا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلَّوا»[3] أي: من كره وأنكر بقلبه. انتهى

فتلخص: أن في المسألة قولين، أصحُّهما: عدم الخلع لطروِّ الفسق، وهو ما جزم به في النظم آنفاً، والله أعلم.

الثالث: بتفسيرنا (غير هذا) بالذنوب لا يرد على النظم ما زاده السعد مما ينعزل به؛ لأنه ليس من الذنوب.

ص **(وليس يعزلَ ان أُزيل وصفه)**.

ش لام (يعزل) مفتوحة بحركة همزة (أن) المنقولة إليها بعد حذفها، و(يعزل) مبني للمفعول بمعنى: يصيره الله منعزلاً، والإضافة في (وصفه) عهدية، وهو الوصف الذي أجراه عليه في النظم، أعني: العدالة لا الإسلام؛ لأجل قوله: (لا بكفر فانبذن عهده) فصار المعنى: أن الإمام إذا فسق بعد أن عقدت له البيعة وهو عدل فإنه لا ينعزل عند الله بذلك وإن استحق العزل خلافاً لطائفة ذهبوا إلى ذلك، وقد مرَّ شرح هذه

---

(1) أخرجه البخاري (6647)، ومسلم (1836).

(2) صحيح مسلم (1855).

(3) صحيح مسلم (1843).

المسألة عند نقلنا عن السعد قوله: (وكذا في انعزاله بالفسق... إلخ) فلا حاجة إلى إعادته.

تنبيهات

الأول: في «شرح المقاصد» ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب، ولو خلعوه لم تنعقد إمامة من بعده، وإن عزل نفسه فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انعزل وصار كموته، فينتقل الأمر إلى ولي العهد، وإلا فلا. انتهى

الثاني: لو خرج خارج عن إمام معروف بالعدالة وجب على الناس جهاده ودفعُه عنه، فإن كان الإمام فاسقاً والخارج مظهراً للعدل لم ينبغِ للناس أن يسرعوا إلى نُصرة الخارج حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل، أو تتفق كلمة الجماعة على خلع الأول؛ وذلك أن كل من طلب هذا الأمر أظهر من نفسه الصلاح، حتى إذا تمكن رجع إلى عادته من خلاف ما أظهر، ولله در القائل:

فلا تحكم بأول ما تراه فأول طالعٍ فجرٌ كَذوبُ

الثالث: الذي فهم مما قبلَه: أنه لا يجوز لنا القيام على الإمام وعزله عن الإمامة بفسقه غير الكفر، والذي أفاده هذا الشطر: أنه لا يصير بذلك منعزلاً عنها عند الله، فرجع كل إلى غير ما رجع إليه الآخر ظاهراً وإن أمكن أن يلازم بينهما قلنا: هذا لفهم المتعلم أوضح، وعليك بالأصل؛ **فإن به من مباحث الإمامة العجب العجاب مما قلَّ أن يجتمع في محل واحد غيره من كتاب.**

خاتمة

الذي اختاره الأئمة كراهة إطلاق الملك على استحقاقه عليه الصلاة والسلام التصرف العام في الأمة، وكذا على استحقاق ذلك الخلفاء بعده، كما يكره إطلاق الملك عليه وعليهم أيضاً، ولا يكره إطلاق الملك على استحقاق ذلك غيره من الأنبياء؛ لقوله تعالى في داود: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ﴾ سورة ص: الآية (20)، وقال سليمان: ﴿وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ﴾ سورة ص: الآية (35). ومن أراد بسطه فعليه بالأصل.

مبحث

في فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ص: (وأمر بعرف).

(ش) لما فرغ من الإمامة عقَّبها بما يتوقف القيام به غالباً عليها، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما من فروض الكفاية عند وجود الشروط، فإذا قام بهما في كل صِقع مَن فيه غَناء سقط وجوبهما عن الباقين، قال السعد: وهذا لا ينافي القول بأن فرض الكفاية على الكل؛ لأن المذهب: أن فرض الكفاية فرض على الكل، ويسقط بفعل البعض.

قال ابن الفاكهاني: وإذا نصب الإمام لذلك أحداً تعين عليه كما يتعين بالقلب على كل أحد قَدَر أو لم يقدِر؛ إذ ذلك من جملة المقدور كما في الحديث، ولا شك كما قاله النووي: أنهما من النصح في الدين والرحمة للمسلمين.

قال السعد: والمراد بالمعروف الواجبُ وبالمنكر الحرامُ؛ ولذا بنَوا القول بأنهما واجبان مع القطع بأن الأمر بالمعروف المندوب ليس بواجب، بل مندوب، قال النووي وغيره: ووجوبهما عند المعتزلة بالعقل، وعندنا بالشرع، والدليل على وجوبهما عندنا الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب: فكقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ سورة آل عمران: الآية (104)، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ سورة آل عمران: الآية (110).

وأما السنة: فالبحر العباب والعجب العجاب، منها حديث البخاري عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل القائم في حدود الله والواقع فيهما كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقَوا من الماء مروا على من فوقَهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خَرقاً ولم نؤذ من فوقَنا، فإن تركوهم وما أردوا هلكوا

جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجَوا جميعاً»[1]، القائم في حدود الله معناه: المنكر لها القائم في دفعها وإزالتها، وقوله: (والواقع فيها) أي: في موجباتها المتلبس بها، فالعطف فيه ليس تفسيراً، والحدود: ما نهى الله ورسوله عنه، و(استهموا): اقترعوا.

ومنها حديث مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2].

ومنها حديثه أيضاً عن أم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سَلِم، ولكن من رضي وتابع» قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»[3]، ومعناه: من كره بقلبه ولم يقدر على إنكاره بيده ولا لسانه فقد برئ من الإثم وأدى وظيفته، ومن أنكر بحسب طاقته فقد سَلِم من المعصية أيضاً، ومن رضي بفعلهم وتابعهم عليه فهو العاصي.

وأما الإجماع: فلأن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصَون بذلك ويوبِّخون تاركَه مع الاقتدار عليه.

فإن قلتَ: إتيانُه بصيغة (أفعل) إنما يدل على الوجوب لا على نفيه الوجوب، ففيه إجمال، قلتُ: تقدم التصريح ببطلان تحسين العقل في الأحكام الشرعية، فبهذه الملاحظة والسياق يستفاد أنه لا يفيده إلا بالشرع خاصة.

فإن قلت: فما الجواب عن مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ سورة المائدة: الآية (105)، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ سورة البقرة: الآية (256)، وعن حديث عائشة: قلنا: يا رسول الله؛ متى لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر؟ قال: «إذا كان البخل في خياركم، وإذا كان الحكم في رُذالكم، وإذا كان الادِّهان في كباركم، وإذا كان الملك في صغاركم»[4]. قلت: قال السعد: أجيب بأن المعنى في الآية الأولى: أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات وترك

---

(1) أخرجه البخاري (2540).

(2) أخرجه مسلم (49).

(3) أخرجه مسلم (1855).

(4) أخرجه ابن ماجه (4015)، وأحمد (12966).

المعاصي، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعدَ النهي عنادُهم وإصرارُهم على المعصية، أو لا يضر المهتدي إذا نهى ضلالُ الضالِّ. انتهى، قال النووي بعد أن قرر نحوه: وبهذا صارت الآية دليلاً على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال السعد: وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ سورة البقرة: الآية (256) منسوخ بآيات القتال، على أنه ربما يناقش في كون الأمر والنهي إكراهاً، وأما الحديث فلا يدل إلا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة أو انتفاء الفائدة.

فإن قلت: لمَ تركَ النظمُ النهي عن المنكر؟ **قلت:** لاستلزام الأمر له استلزاماً شهيراً.

وآثر الأمر لشرفه؛ والعُرف: لغةٌ في المعروف، ومنه ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ سورة الأعراف: الآية (199).

وأخذ من عدم تعليقه وجوبَ الأمر بظهور الإمام ردُّ مذهب الرافضة المشترطين ذلك في وجوبهما، يدل لنا الإجماع قبل ظهورهم على عدم توقف ذلك على ما ذكر كما قاله إمام الحرمين، كما يؤخذ من عدم ربطه بالإمام عدم قصر وجوبه عليه، وهو إجماع أيضاً، فإن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يأمرون الولاة بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، من غير نكير من أحد، ولا توقفٍ على إذن الإمام، فلآحاد الأمة من الرعية أن يغير المنكر بالقول والفعل، لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال وشهر السلاح رُبط بالسلطان حذراً من الفتنة، وإذا وجدت الشروط الآتية فوجوبه على الحاكم آكد منه على مَن دونه [وعلى من يكون مسموع القول آكد منه على من دونه][1] أيضاً، ومَن ضَعُف سقط عنه التغيير إلا بالقلب.

فإن قلت: حمل (أفعل) على الوجوب يخرج منه الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه؛ لعدم وجوبهما كما مر.

قلت: المعروف والمنكر عند الإطلاق ينصرفان للواجب والمحرَّم كما مرَّ عن السعد تبعاً للآمدي، وفي «تذكرة المسيلي»: في عموم التكليف بهما في الواجبات والمحرمات والمندوبات وقصرهما على الأوَّلين قولا القاضي والإمام، وقال ابن بشير:

---

(1) ما بين الحاصرتين سقط من (أ - ب) وما أثبتناه من (ج).

في كونه في المندوبات ندباً أو وجوباً قولان، فيمكن حمل النظم في إطلاقه على أحد القولين في المندوب.

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

واعلم أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً:

أحدها: أن يكون المتولي لذلك عالماً بما يأمر به وبما ينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا الأمر به.

قال إمام الحرمين: الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا اختص مدرَكُه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ولا نهي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد، ثم ليس لمجتهِد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف؛ إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا، ومن قال: إن المصيب واحد فهو غير متعين عنده.

وقال الشهاب القرافي: إذا رأينا من فعل شيئاً مختلَفاً في تحريمه وتحليله وهو يعتقد تحريمه أنكرنا عليه؛ لأنه منتهِك للحرمة من جهة اعتقاده، وإن اعتقد تحليله لم ينكر عليه؛ لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليس أحد القولين أَولى من الآخر، أو هو أَولى ولكن لم تتعين المفسدة الموجبة لإباحة الإنكار إلا أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً يُنْقَضُ قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع؛ كواطئ الجارية بالإباحة معتقداً لمذهب عطاء، وشارب النبيذ معتقداً لمذهب أبي حنيفة، وإن لم يكن معتقداً تحليلاً ولا تحريماً -والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة - أُرشِد للترك برفق من غير إنكار وتوبيخ؛ لأنه من باب الورِع المندوب، والأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات شأنهما الإرشاد من غير توبيخ. اهـ

ومن قوله: (إلا أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً) يتضح ما نقله السعد عن «محيط الحنفية»[1] من أن للحنفي أن يحتسب على الشافعي في أكل الضبع ومتروك التسمية عمداً، وللشافعي أن يحتسب على الحنفي في شرب المثلَّث والنكاح بلا ولي. انتهى، والله أعلم.

وثانيها: أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبرَ منه؛ مثل أن ينهى عن شرب

---

(1) هو «المحيط البرهاني في الفقه النعماني» تأليف الإمام برهان الدين محمد بن أحمد الحنفي رحمهم الله تعالى، المتوفى سنة: 616هـ.

الخمر فيؤول نهيُه عنه إلى قتل النفس أو نحوه، قال القرافي: هذه المسألة[1] قسمان: تارة يكون إذا نهاه عن منكر فعلَ ما هو أعظمُ منه في غير الناهي، وتارة يفعله في الناهي بأن ينهاه عن الزنا فيقتله[2]، فالقسم الأول اتفق الناس على أنه يحرم فيه النهي عن المنكر، والقسم الثاني اختلفوا فيه: فمنهم من سوّاه بالأول نظراً لعظم المفسدة، ومنهم من فرق وقال: هذا لا يمنع، والتغذير بالنفوس مشروع في طاعة الله عز وجل، ولقوله عز وجل: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ سورة آل عمران: الآية (146) مدَحُهم بأنهم قُتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنهم ما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا، وهذا يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله تعالى مأمور به، وقد قتل يحيى بن زكريا صلوات الله وسلامه عليهما بسبب أنه نهى عن تزويج الربيبة، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الجهاد: كلمة حق عند سلطان جائر»[3]، ومعلوم أنه عرض نفسه للقتل بمجرد الكلمة، فجعلَه رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضلَ الجهاد، ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الأصول أو الفروع من الكبائر أو الصغائر، وقد خرج ابن الأشعث مع جمع كثير من التابعين في قتال الحجاج، وعرَّضوا أنفسهم للقتل، وقُتل منهم خلائق كثيرة بسبب إزالة ظلم الحجاج وعبد الملك بن مروان، وكان ذلك في الفروع لا في الأصول، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ذلك، ولم يزل أهل الجد والعزم من السلف الصالح على ذلك.

فظهر من النصوص: أن المفسدة العظمى إنما تمنع عن الأمر والنهي إذا كانت من غير هذا القبيل، أما هذا فلا. اهـ.

ونحوه في كتب الشافعية وغيرهم.

وعبارة الرملي في (باب الجهاد): وشرط وجوب الأمر بالمعروف أن يأمن على نفسه وعُضوه وماله وإن قلَّ كما شمله كلامهم، بل وعِرضه كما هو ظاهر، وعلى غيره بأن لا يخاف مفسدة أكبر من مفسدة المنكر الواقع، ويحرم مع الخوف على الغير، ويسن مع الخوف على النفس. انتهت.

وعبارة السعد: ومن الشروط: انتفاء مضرة ومفسدة أكبر من ذلك المنكر أو مثله

(1) في الفروق (4/ 438) المفسدة.

(2) في الفروق (4/ 438): أعني الناهي يقتله الملابس للمنكر.

(3) أخرجه النسائي في «الكبرى» (7834)، وأحمد (18848)، والبيهقي في «الكبرى» (91/10).

وهذا في حق الوجوب دون الجواز، حتى قالوا: يجوز له الأمر والنهي وإن ظن أنه يُقتل ولا يُنكي نكايةً بضربٍ ونحوه لكن يرخص له السكوت، بخلاف من يحمل وحدَه على المشركين ويظن أنه مقتول، فإنما يجوز له ذلك إذا غلب على ظنِّه أنه يُنكي فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة. انتهت، وفي كلامه أن خوف مفسدة مساوية مسقطٌ للوجوب؛ إذ لا فائدة في الأمر حينئذ، وأحرى الراجحة أما المرجوحة فيقدم الأمر، وهذا مقتضى القواعد وإن لم أقف عليه في كلام غيره في هذا المبحث.

الثالث: أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكرَ مزيل له، وإن أمره بالمعروف مؤثِّر في تحصيله، قاله القرافي وغيره.

ولفظ السعد: ومن الشروط: تجويز التأثير بأن لا يعلم قطعاً عدم التأثير؛ لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني، فإن قيل: يجب وإن لم يؤثر إعزازاً للدين، قلنا: ربما يكون ذلك إذلالاً له. انتهى، ونحوه قول الآمدي: من شروط الوجوب: ألا ييأس من إجابته. اهـ، وكلا الكلامين ظاهر في الوجوب عند ظن الإفادة، والشك فيها وتوهمها خلاف ظاهر كلام القرافي، ومن نمطها أيضاً قول النووي: قال العلماء: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله؛ فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وقد قدمنا أن الذي عليه الأمر والنهي لا القبول، وكما قال الله عز وجل: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ سورة النور: الآية (54) اهـ[1]

قال الشهاب القرافي بعد ذكر الشروط الثلاثة: فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب وينفي الجواز والندب. انتهى

وبعد الإحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك تفصيلُ إجماله، والله أعلم، وإنما ترك في النظم التعرُّض لهذه الشروط؛ لأن المسألة كما أشرنا إليه من باب الفروع.

تنبيهات

الأول: مراتب الإنكار ثلاث: التغيير باليد عند القدرة، وهو مقدم على بقية المراتب فوراً، ثم التغيير بالقول وليكن أولاً باللين والرفق؛ بقوله عليه الصلاة والسلام: «من أمر مسلماً بمعروف.. فليكن أمره ذلك بالمعروف»[2]، ولقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ

(1) شرح مسلم (23/2).

(2) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (99/6)، والشهاب (285/1).

﴿قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ سورة طه: الآية (44)، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ سورة العنكبوت: الآية (46)، ثم التغيير بالقلب، وهو أضعف الثلاث، والأصل في ذلك كله قوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وليس وراء ذلك شيء من الإيمان» ويروى: «وذلك أضعف الإيمان» اللفظ لأبي داود، ونحوه في الصحيح[1].

قلت: المراد من الإيمان في الحديث العملُ على حدّ ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ سورة البقرة: الآية (143)، أي: صلاتكم لبيت المقدس، فلا يرد أن المقهور الساكت قد يكون أقوى الناس إيماناً، فتدبره.

الثاني: للولد أن يأمر والديه بالمعروف وينهاهما عن المنكر. قال مالك: ويخفض لهما جناح الذل من الرحمة، ولا يشترط عصيان المتلبِّس بالمنكر حيث كان مُلابِساً لمَفسدة واجبةِ الترك، أو تاركاً لمصلحة واجبة الفعل، وله أمثلة كثيرة بالأصل؛ منها: أمرُنا الجاهل بمعروف لا يَعرف وجوبَه ونَهيُنا إياه عن منكر لا يعرف تحريمَه؛ كنهي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أُممهم أولَ بعثتها، ولا شك في إطباق العلماء على وجوب فورية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هو إجماع، حتى قالوا: إن أمكنه أن يأمر بمعروفين معاً وجَب عليه الجمع؛ نحو: قوموا للصلاة، آمراً لتاركها بإقامتها.

الثالث: لا يشترط عدالة الآمر ولا إذنُ الإمام، قاله التاذلي.

ولفظ السعد: ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورِعاً لا يرتكب مثله، بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثلَه فعليه أن ينهى عنه؛ لأن تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميّزان، ليس لمن يترك أحدَهما أن يترك الآخر.

وفي «شامل ابن عرفة» نقلاً عن الآمدي: ولا تشترط عدالة المكلف، بل يجب عليه ولو كان فاسقاً، فيجب على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس؛ لأن النهي عن المنكر واجب والانكفاف عن المحرمِ واجب، والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل الآخر، ولو كان عدلاً كان أولى؛ لقوة غلبة الظن بإجابته. انتهى

الرابع: ليس للمحتسب أن يبحث عما لم يظهر من المحرمات وإن غلب على

(1) أخرجه مسلم (49)، وأبو داود (4340).

الظن استمرار قوم بها لأمارات وآثارٍ ظهرت، فذلك ضربان:

- أحدهما: أن يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها؛ مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً خلا برجل ليقتله أو بامرأة ليزني بها، فيجوز له في مثل هذه الحال أن يتجسس ويُقدِم على الكشف والبحث حذراً من فوات ما لا يُستدرك، وكذا لو عرف ذلك غير المحتسب من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والإنكار.

- الضرب الثاني: ما قصر عن هذه المرتبة فلا يجوز له التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه، فإن سمع أصوات الملاهي المنكرة من دار أنكرها خارج الدار ولم يهجُم عليها بالدخول؛ لأن المنكر ظاهر، فليس عليه أن يكشف عن الباطن[1] [ولو في خُرجٍ أو عزارة أو تحت ذيلٍ أو إزار][2] إلا أن يخبره عدلان بأن فيها خمراً، فله تفتيشها لا بغير شهادتهما إلا أن تقوم القرائن كما مر.

الخامس: قال بعض الأئمة: ينبغي للآمر والناهي أن يكونا بصورة من يُقبل أمره ونهيه، فلا ينبغي للعالم أن يأمر أو ينهى وليس لابساً عِمامته أو طَيلسانه أو ثيابه التي تميزه ويُعرف بها.

قال النووي: ويجوز للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر وكل مؤدب أن يقول لمن يخاطبه في ذلك الأمر: ويلك، أو يا ضعيف الحال، أو يا قليل النظر لنفسه، أو يا ظالماً لنفسه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يتجاوز إلى الكذب، ولا يكون فيه لفظ قذف لا صريحاً ولا كناية ولا تعريضاً ولو كان صادقاً في ذلك، وإنما يجوز ما قدمناه ويكون الغرض منه التأديب والزجر؛ ليكون الكلام أوقع في النفس.

قلت: وقع لابن عبد السلام المالكي: أن بعض طلبته قال كلاماً فقال: لا يقول هذا إلا كافر، وكان بمحضر من أكابر فقهاء تونس وعلمائها، فلم ينكره عليه أحد، وفي الأصل من عرائس النفائس ما منَّ به الكريم الوهاب.

---

(1) انظر «الأحكام السلطانية» (9/2).

(2) ما بين الحاصرتين سقط من (أ - ب) وأثبتناه من (ج).

القسم الرابع

فيما يجب اجتنابه والتحلي به من الأخلاق

مبحث

في باطن الإثم ورذائل الأخلاق

ص: (واجتنب نميمة وغيبة وخصلة ذميمة كالعجب والكبر وداء الحسد وكالمراء والجدل فاعتمد).

(ش) عقَّب مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باجتناب الغيبة والنميمة، إشارةً إلى دخولهما فيهما لكثرة التلبُّس بهما، والأمر في قوله: (اجتنب) للوجوب، وعبر بالاجتناب؛ ليعمَّ القول والنقل والسماع والاعتقاد والعمل.

1- آفة النميمة

و(النميمة) نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد بينهم، قال أبو حامد الغزالي: النميمة إنما تطلق في الغالب على من يَنمي قول الغير إلى المقول فيه؛ كقوله: فلان يقول فيك كذا، وليست النميمة مختصة بذلك، بل حدُّها: كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو ثالثٌ، وسواء كان الكشف بالقول أو الكتابة أو الرمز أو الإيماء أو نحوها، وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأحوال، وسواء كان عيباً أو غيره[1].

قال النووي: فحقيقة النميمة: إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه، وينبغي للإنسان أن يسكت عن كل ما يراه من أحوال الناس إلا ما في حكايته فائدةٌ لمسلم أو دفع معصية، وإذا رآه يخفي مال نفسه فذكَرَه فهو نميمة.

قال: وكل من حملت إليه نميمة وقيل له: قال فيك فلان كذا، لزمه ستة أمور:

الأول: ألا يصدقه؛ لأن النمام فاسق، والفاسق مردود الخبر.

الثاني: أن ينهاه عن ذلك وَينصحه ويقبح له فعله.

الثالث: أن يبغضه في الله تعالى، فإنه بغيض عند الله تعالى، والبغض في الله واجب، فيجب بغض من أبغضه الله تعالى.

الرابع: ألا يظن المنقول عنه الغائب السوء؛ لقوله تعالى: ﴿ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ سورة الحجرات: الآية (12).

---

(1) إحياء علوم الدين (156/3).

الخامس: ألا يحمله على ما حُكي له على التجسس والبحث عن تحقيق ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ سورة الحجرات: الآية (12).

السادس: ألا يرضى لنفسه بما نهى النمام عنه، فلا يحكي نميمته عنه فيقول: فلان حكى لي كذا، فيصير به نماماً، ويكون آتياً بما نهى عنه.

وقد جاء: أن رجلاً ذكر لعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه رجلاً بشيء، فقال له عمر: إن شئت نظرنا في أمرك، فإن كنت كاذباً فأنت من أهل هذه الآية: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ﴾ سورة القلم: الآية (11)، وإن شئت عفونا عنك، فقال: العفو يا أمير المؤمنين، لا أعود إليه أبداً.

ورفع إنسان رقعة إلى الصاحب ابن عباد يحثه فيها على أخذ مال يتيم، وكان مالاً كثيراً، فكتب على ظهرها: النميمة قبيحة ولو كانت صحيحة، والميت رحمه الله، واليتيم جبره الله، والمال ثمّره الله، والساعي لعنه الله[1].

تنبيهات

الأول: قال النووي: كل هذا المذكور في النميمة إذا لم يكن فيها مصلحة شرعية، فإن دعت حاجة إليها فلا منع منها، وذلك كما إذا أخبره شخص بأن إنساناً يريد الفتك به أو بأهله أو بماله، أو أخبر الإمام أو من له ولاية بأن إنساناً يفعل أو يسعى بما فيه مفسدة، ويجب على صاحب الولاية الكشف عن ذلك وإزالته، فكل هذا وما أشبهه ليس بحرام، وقد يكون بعضُه واجباً وبعضه مستحباً على حسب المواطن[2].

الثاني: النميمة محرمة إجماعاً، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة، والأصل في ذلك خبر «الصحيحين»[3]: «لا يدخل الجنة نمام»، وفي رواية لمسلم: «قتات» بتاءين أُولاهما بعد القاف مشددة: هو النمام.

وفي «الصحيحين»[4] أيضاً: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير». زاد في رواية البخاري: «بلى إنه كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر

---

(1) انظر «الأذكار» للإمام النووي (ص348).

(2) شرح مسلم (113/2).

(3) أخرجه البخاري (5709)، ومسلم (105).

(4) أخرجه البخاري (1295)، ومسلم (292).

فكان لا يستتر من بوله».

قال النووي: قال العلماء: معنى «وما يعذبان في كبير» أي: في زعمهما، أو كبير تركه عليهما، أو عند الناس وإن كان كبيراً عند الله، وبه يبطل توهم أن النميمة ليست من الكبائر، والله أعلم.

الثالث: لا يخفى عليك أن التعريف السابق للنميمة يدل على أنها مصدر أو اسم مصدر وإن جعلت بمعنى المفعول ـ أي منماة ـ فهي ما نقل من كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد.

2- آفة الغيبة

وقوله: (وغيبة) عطف على (نميمة) أي: ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة، وهي: ذكر الإنسان بما فيه مما يكرهه، سواء كان في بدنه أو دينه أو دنياه أو نفسه أو خَلقه [أو خُلقه][1] أو ماله أو ولده أو والده أو زوجته أو خادمه أو حرفته أو لونه أو مملوكه أو مركوبه أو عمامته أو ثوبه أو مِشيته أو حركته أو بَشاشته أو خَلاعته أو عُبوسته أو طَلاقته، أو غير ذلك مما يتعلق به، سواء ذكرته بلفظك أو كتابك، أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك أو نحو ذلك.

وقد نقل أبو حامد الغزالي إجماع المسلمين على أن الغيبة: ذكرك غيرك بما يكره[2].

قال النووي: قد ذكرنا أن الغيبة: ذكرك الإنسان بما يكره، سواء ذكرته بلفظك أو في كتابك، أو رمزت إليه، أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك.

وضابطه: كل ما أفهمت به غيرك نقصانَ مسلم فهو غيبة محرمة، ومن ذلك: المُحاكاة، بأن يمشي متعارجاً أو مطأطئاً أو على غير ذلك من الهيئات، مريداً حكاية هيئة من ينتقصه بذلك، فكل ذلك حرام بلا خلاف، ومن ذلك إذا ذكر مصنف في كتاب شخصاً بعينه في كتابه قائلاً: قال فلان، يريد تنقيصه والشناعة عليه، فهو حرام، فإن أراد بيان غلطه لئلا يُقلد، أو بيان ضعفه في العلم لئلا يغترَّ به ويقبل قوله فهذا ليس غيبة، بل نصيحة واجبة يثاب عليها إذا أراد ذلك، وكذا إذا قال مصنف أو غيره: وقال قوم أو جماعة كذا، وهو غلط أو خطأ أو جهالة أو هفوة أو نحو ذلك، فليس غيبة، إنما الغيبة:

---

(1) زيادة من (ج).

(2) إحياء علوم الدين (144/3).

ذكر إنسان بعينه أو جماعة معيَّنين.

ومن الغيبة المحرمة قولُك: فعل كذا بعض الناس أو بعض الفقهاء أو من يدعي العلم أو بعض المفتين [أو بعض من ينتسب إلى الصلاح أو يدَّعي الزهد أو بعض من مرَّ بنا اليوم] (1) أو بعض من رأيناه أو نحو ذلك إذا كان المخاطب يفهمه بعينه لحصول التفهيم.

ومن ذلك: غيبة المتفقهين والمتعبدين؛ فإنهم يعرِّضون بالغيبة تعريضاً يفهم به كما يفهم بالصريح، فيقال لأحدهم: كيف حال فلان؟ فيقول: الله يصلحنا، الله يغفر لنا، الله يصلحه، نسأل الله العافية، نحمد الله الذي لم يبتلينا بالدخول على الظلمة، نعوذ بالله من الشر، يعافينا الله من قلة الحياء، الله يتوب علينا، وما أشبه ذلك مما يُفهم منه تنقيصه، فكل ذلك غيبة محرمة.

وكذلك إذا قال: فلان مبتلى بما ابتلينا به كُلُّنا، أو ما له حيلة في هذا كلنا نفعله، وهذه أمثلة، وإلا فضابط الغيبة: تفهيمك المخاطب نقص إنسان كما سبق. اهـ(2)

وقضية هذا مع تصريح ما قبلَه: أنك إذا ذكرت شخصاً تعرفه أنت دون مخاطبِك بما يكرهه لو سمعه لا يكون غيبة، ويشكل عليه حرمة الغيبة في الخلوة دون حضور أحد، وكذا بالقلب فقط كما يأتي، وإيضاحه بالأصل مع المزيد.

تتمات

الأولى: حكم الغيبة التحريم بالإجماع، وفي الكتاب العزيز ﴿ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا... ﴾ سورة الحجرات: الآية (12).

وفي «صحيح مسلم» و«سنن أبي داود» و«الترمذي» و«النسائي»: عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أتدرون ما الغيبة؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «ذكرك أخاك بما يكره». قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: «إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بَهَتّه». قال الترمذي: حديث حسن صحيح(3).

وفي «سنن أبي داود» و«الترمذي»: عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قلت

---

(1) سقط من (أ - ب) وأثبتاه من (ج)، ومن الأذكار (338).

(2) الأذكار (338).

(3) أخرجه مسلم (2589).

للنبي صلى الله عليه وسلم: حسبك من صفية كذا وكذا ـ تعني: قصيرة ـ فقال: «لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته» قال الترمذي: حديث حسن صحيح[1].

قال النووي: معنى (مَزَجَتْه): خالطته مخالطة يتغير بها طعمه أو ريحه لشدة نُتنها وقُبحها، وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة وأعمِّها، وما نعلم شيئاً من الأحاديث يبلغ في الذم إلى هذا المبلغ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ سورة النجم: الآية (3). اهـ[2]

واعلم أن العلماء اختلفوا في مرتبتها من التحريم، فذهب القرطبي من المالكية إلى أنها كبيرة بلا خلاف، يعني في المذهب.

قلت: وتعريف الأكثرين للكبيرة بما تُوُعِّد عليه بخصوصه.. يشهد له؛ ففي «سنن أبي داود»: عن أنس رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لمّا عرج بي إلى السماء مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمِشون بها وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم»[3].

وإليه ذهب كثير من الشافعية أيضاً، وذكر صاحب «العدة» منهم: أنها صغيرة، وأقره عليه الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها، فقل من يسلم منها.

قلت: في التقليل نظر لا يخفى والذي جزم به ابن حجر الهيثمي في «شرح الشمائل»: أن غيبة العالم وحامل القرآن كبيرة، وأما غيبة غيرهما فصغيرة، وذكر بعضهم: أنه المعتمد في مذهب الشافعي.

قلت: ولم يشهد للتفرقة كتاب ولا سنة، وإنما روعي فيها حرمة المغتاب.

الثانية: قال النووي: اعلم أن الغيبة كما يحرم على المغتاب ذكرها يحرم على السامع استماعها وإقرارها، فيجب على كل من سمع إنساناً يبتدئ بغيبة محرمة أن ينهاه إن لم يخف ضرراً ظاهراً، فإن خافه وجب عليه الإنكار بقلبه ومفارقة ذلك المجلس إن تمكن من مفارقته، فإن قدر على الإنكار بلسانه أو على قطع الغيبة بكلام آخر لزمه ذلك، فإن لم يفعل عصى، فإن قال بلسانه: اسكت، وهو يشتهي بقلبه استمراره فقال أبو

---

(1) أخرجه أبو داود (4875)، والترمذي (2502).

(2) الأذكار (338)، رياض الصالحين (180).

(3) أخرجه أبو داود (4878)، وأحمد (13364).

حامد الغزالي: ذلك نفاق لا يخرجه عن الإثم، ولا بد من كراهته بقلبه[1].

ومن اضطر إلى الإلمام بذلك المجلس الذي فيه الغيبة، وعجز عن الإنكار أو أنكر فلم يقبل منه ولم يمكنه المفارقة بطريق من الطرق.. حرُم عليه الاستماع والإصغاء للغيبة، بل طريقه أن يذكر الله تعالى بلسانه أو بقلبه أو يفكر في أمر آخر ليشتغل عن استماعها، ولا يضره بعد ذلك السماع من غير استماع وإصغاء في هذه الحالة المذكورة، فإن تمكن بعد ذلك من المفارقة وهم مستمرون في الغيبة ونحوها وجبت عليه المفارقة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ سورة الأنعام: الآية (68).

الثالثة: الغيبة بالقلب محرمة كما تحرم باللسان؛ إذ سوء الظن حرام مثل القول، فكما يحرُم عليك أن تحدثَ غيركَ بمساوئ إنسان يحرم عليك أن تحدِّث نفسك بذلك، قال الله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ سورة الحجرات: الآية (12)، وفي «الصحيحين»: «إياكم والظن؛ فإن الظن أكذب الحديث»[2].

والمراد: عقد القلب وحكمه على غيرك بالسوء، وأما الخواطر وحديث النفس إذا لم يستقر ويستمر عليه صاحبه فمعفو عنه باتفاق العلماء؛ لأنه لا اختيار له في وقوعه، ولا طريق إلى الانفكاك عنه، وبسطناه بالأصل.

الرابعة: مما يَحمي من الوقوع في الغيبة ويبعث على الإقلاع عنها مع التوفيق: أن يتفكر في النصوص الواردة في الكتاب والسنة بمؤاخذة الخلق بما يقولون وما يفعلون؛ كقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ سورة ق: الآية (18)، وقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ سورة النور: الآية (15)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله تعالى ما يلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم سبعين خريفاً»[3]، ولما قال رجل للحسن البصري: إنك تغتابني قال له: ما بلغ قدرُك عندي أن أحكِّمك في حسناتي.

---

(1) إحياء علوم الدين (146/3).

(2) أخرجه البخاري (4849)، ومسلم (2563).

(3) أخرجه الترمذي (2314)، وابن ماجه (3970).

وعن ابن المبارك: لو كنت مغتاباً أحداً لاغتبت والديّ؛ لأنهما أحق بحسناتي.

الخامسة: اعلم أنه ينبغي لمن سمع غيبة مسلم أن يردها ويزجر قائلها، فقد ورد: «من رد غيبة مسلم رد الله النار عن وجهه يوم القيامة»[1]، فإن لم ينزجر بالكلام زجره بيده، فإن لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس على ما مر تفصيله، فإن سمع غيبة شيخه أو غيره ممن له عليه حق أو كان من أهل الفضل والصلاح كان اعتناؤه بما ذكرناه أكثر، وأحاديثها مبسوطة في السنن.

السادسة: وقع في كلام القرافي وابن ناجي اعتبار عدم حضور المغتاب، فما وقع في وجهه وبحضرته مما يكرهه فليس بغيبة، وإنما هو كما قال القرافي: الهمز، وأما اللمز فهو الغيبة، وقيل: اللمزُ هو ما يكون بحضوره، والهمز هو الغيبة، وبسطه في الأصل كما ورد في الأحاديث الدالة على حرمة الغيبة ذكر الأخوَّة تارة والمسلمِ أُخرى، فأخذ به جمع وقالوا: لا غيبة في الكافر؛ لأنه فاسق متجاهر، وسيأتي أن كل من كان كذلك لا تحرم غيبته.

السابعة: انظر لو كان من له الغيبة يتمدح بمضمونها ويعدُّه فخراً، هل يكون ذكره بذلك غيبة في حال عدم حضوره نظراً لعرف غيره أو لا يكون غيبة نظراً لعرفه هو كأعراب إفريقية يتمدحون بالسرقة وقتل الأنفس زعماً منهم أنه لا يفعل ذلك إلا شجاع؟ وبهذا جزم جمع جمٌّ من شراح «رسالة المالكية»، **قلت:** وهو صواب؛ لعدم تأذي المذكور بذلك بحسب عادتهم وعدم كراهته إياه ولما سيأتي في المجاهر.

المواضع التي تجوز فيها الغيبة:

الثامنة: اعلم أن العلماء رضي الله تعالى عنهم ذكروا أن الغيبة وإن كانت محرمة تباح في أحوال للمصلحة، بل ربما وجبت، والمجوِّز لها غرضٌ صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها، وتلك الأحوال ستة:

منها: التظلُّم، فيجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان أو القاضي أو غيرهما ممن له ولاية أو له قدرة على إنصافه من ظالمه، فيذكر أن فلاناً ظلمني وفعل لي كذا وأخذ لي كذا ونحو ذلك.

ومنها: الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي إلى الصواب، فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا أو يترك كذا، فأعني على زجره، بشرط أن

---

(1) أورده بنحوه ابن شاهين في «فضائل الأعمال» (73/2).

يكون قصده التوصل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراماً.

ومنها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: ظلمني أبي أو أخي أو فلان أو زوجي بكذا فهل له ذلك أم لا، وما طريقي في خلاصي منه أو أخذ حقي أو في دفع ظلمه عني؟ ونحو ذلك، وكذلك قوله: زوجتي تفعل كذا، أو زوجي يفعل كذا أو نحو ذلك، فهذا جائز للحاجة، ولكن الأحوط أن يقول: ما تقول في رجل كان من أمره كذا، أو في زوجٍ أو زوجة يفعل كذا؟ ونحو ذلك، فإنه يحصل به الغرض من غير تعيين، ومع ذلك فالتعيين جائز؛ لحديث هند: إن أبا سفيان رجل شحيح... الحديث، ولم ينهها عليه الصلاة والسلام عن ذلك.

ومنها: تحذير المسلم من الشرِ ونصحه، وذلك من وجوه: منها جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود والأوصياء وذلك جائز بإجماع المسلمين، بل واجب للحاجة، وشرط الشهاب القرافي في جرح الشهود أن يكون عند الحكام وعند توقع الحكم بقول المجروح ولو في مستقبل الزمان، أما عند غير الحكام فيحرم؛ لعدم الحاجة لذلك، والتفكُّه بأعراض الناس حرام، والأصلُ فيها العصمة، كما شرط في جرح الرواة أن يكون لطلبة العلم الحاملين ذلك لمن ينتفع به، قال: وهذا أوسع من أمر الشهود؛ لأنه لا يختص بالحكام، بل يجوز وضع ذلك لمن يضبطه وينقله وإن لم يُعلم عين الناقل؛ لأنه يجري مجرى ضبط السنة والأحاديث، وطالب ذلك غير متعين.

قال: ويشترط في هذين القسمين أن تكون النية خالصة لله عز وجل في نصيحة المسلمين عند حكامهم وفي ضبط شرائعهم، أما متى كان لأجل عداوة أو تفكُّه بالأعراض وجرى مجرى الهوى فذلك حرام وإن حصلت به المصالح عند الحكام والرواة، فإن المعصية قد تجرُّ إلى المصلحة؛ كمن قتل حربياً يظنه مسلماً، فإنه عاصٍ من جهة ظنه وإن حصلت المصلحة بقتل الكافر، وكذلك من يريق الخمرة يظنها جُلّاباً فإنه عاصٍ بظنه، واندفعت المفسدة بفعله.

قال: ويشترط أيضاً في هذا القسم الاقتصار على القوادح المخلة بالشهادة أو الرواية، فلا يقول: هو ابن زنى، ولا أبوه لاعنَ فيه أمَّه، إلى غير ذلك من المؤلمات التي لا تعلُّق لها بالشهادة أو بالرواية. اهـ

ومنها: إذا استشارك إنسان في مصاهرة أو مشاركة أو إيداع أو معاملة بغير ذلك وجب عليك أن تذكر له ما تعلمه منه على جهة النصيحة، فإن حصل الغرض بمجرد قولك لا تصلح لك معاملته أو مصاهرته، أو لا تفعل هذا أو نحو ذلك، لم تجز الزيادة

بذكر المساوئ، وإن لم يحصل الغرض إلا بالتصريح بعينه فاذكره بصريحه، وشرط القرافي في هذا النحو أن تكون الحاجة ماسة لذلك، بأن يكون المنصوح شرع في تلك المصلحة أو عزم على الشروع فيها وإن لم يستشر الناصح؛ لأن النصحية واجبة على العالم بوجه المصلحة وإن لم يُسأل.

قلت: وصريح كلام القرطبي: أنه إذا لم يسأل كان ذلك مندوباً إليه كمذهب الشافعي، واقتضى كلام الجزولي أنه لا يجب على من علم حال شخص سئل عنها بيانُها إلا إذا لم يكن هناك من يعلمها غيره، وإلا كان تعرُّضه لذلك غيبة.

قلت: وهو بعيد، ولا يؤخذ بظاهره، نعم، شَرَطَ القرافي أن يقتصر الناصح على ذكر ما يخل بتلك المصلحة من العيوب خاصة، قال: فالشرط الأول احتراز من ذكر عيوب بعض الناس خشيةَ أن يقع بين الناس وبينه من المخالطة والمعاملة ما يقتضي ذلك، فهذا حرام، بل لا يجوز إلا عند مسيس الحاجة، ولولا ذلك لأبيحت الغيبة مطلقاً؛ لأن خشية ذلك قائمة في الكل. والشرط الثاني احترازٌ من أن يستشار في أمر الزواج، فيذكر العيوب المخلة بالشركة أو المساقاة مثلاً، أو يستشار في السفر معه، فيذكر العيوب المخلة بمصلحة السفر والعيوب المخلة بمصلحة الزواج، فالزيادة على العيوب المخلة بما استشير فيه حرام ذكرها، بل يقتصر على ما عيّن له أو ما عرف الإقدام عليه. انتهى

ومنها: إذا رأيت من يشتري عبداً مثلاً معروفاً بالسرقة أو الزنا أو الشرب أو غيرها، فعليك أن تبين ذلك للمشتري إن لم يكن يعلمه.

ومنها: إذا رأيت متفقهاً يتردد إلى مبتدع أو فاسق يأخذ العلم عنه، وخِفت أن يتضرر المتفقه بذلك، فعليك نصيحته ببيان حاله، ويشترط أن تقصد النصيحة كما مرَّ، وهذا مما يُغلط فيه، وقد يحمل المتكلم بذلك الحسد ويلبس الشيطان عليه ذلك ويخيل له أنه نصيحة وشفقة، فليتفطن لذلك.

ومنها: ما ذكره الشهاب القرافي من أن مذاهب أرباب البدع والتصانيف المضلة ينبغي أن يُشهَر في الناس فسادُها وغيُّها، وأنهم على غير الصواب؛ ليحترز منها الناس والضعفاء فلا يقعوا فيها، وينفِّر عن تلك المفاسد ما أمكن، بشرط ألا يتعدى فيها الصدق ولا يفتري على أهلها من الفسوق والفواحش ما لم يقولوه ولم يفعلوه، بل يقتصر على ما فيهم من المنفِّرات خاصة، فلا يقال عن المبتدع: إنه يشرب خمراً ولا إنه يزني ولا غير ذلك مما ليس فيه، قال: وهذا القسم داخل في المصلحة، غير أنه لا

يتوقف على المشاورة ولا مقاربة الوقوع في المفسدة، ومن مات من أهل الضلال ولم يترك شيعة تعظمه ولا كتباً تُقرأ ولا شيئاً يُخشى من إفساده بغيره، ينبغي أن يستر بستر الله عز وجل ولا يذكر له عيباً البتة، وحسابه على الله تعالى، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «اذكروا محاسن موتاكم»[1] فالأصل اتباع هذا إلا ما استثناه صاحب الشرع.

ومنها: أن تكون له ولاية لا يقوم بها على وجهها، إما بأن لا يكون صالحاً لها، أو بأن يكون فاسقاً أو مغفلاً ونحو ذلك، فيجب ذكر ذلك لمن له عليه ولاية عامة ليزيله ويولِّي من يصلح أو يعلم ذلك منه؛ ليعامله بمقتضى حاله ولا يغتر به، وأن يسعى في أن يحثه على الاستقامة أو يستبدل به غيره.

ومنها: أن يكون مجاهراً بفسقه أو ببدعته؛ كالمجاهر بشرب الخمر أو مصادرة الناس وأخذ المكس وجباية الأموال ظلماً وتولي الأمور الباطلة، فيجوز ذكره بما تجاهر به، ويحرم ذكره بغيره من العيوب إلا أن يكون لجوازه وجه آخر مما ذكرناه، هذا كلام النووي[2]، ونحوه قول القرافي: المعلن بالفسوق؛ كقول امرئ القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضِعٍ[3].

فيفتخر بالزنا في شعره، فلا يضر أن يحكى ذلك عنه؛ لأنه لا يتألم إذا سمعه، بل قد يسر بتلك المخازي، فإن الغيبة إنما حرمت لحق المغتاب وتألمه، وكذلك من أعلن بالمكس وتظاهر بطلبه من الأمراء والملوك وفعله ونازع فيه أبناء جنسه، وكثير من اللصوص يفتخر بالسرقة والاقتدار على التسور على الدور العِظام والحصون الكبار، فذِكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم، فإنهم لا يتأذون بسماعه، بل يسرون. انتهى

لا يقال: اشتراط الإعلان والمجاهرة يخالفه إطلاق حديث: «لا غيبة في فاسق»[4] لأنّا نقول: هو غير ثابت الصحة عند أهل العلم، ولو سُلِّمت صحته وجب تقييده بما إذا اغتيب بجنس ما به فَسَق بعد ثبوته عليه أو مجاهرته به وإصراره عليه، أما بعد التوبة فلا، ولا يجوز حمله على إطلاقه اتفاقاً.

ومنها: التعريف والتعيين في المشترِكات، فإن كان الإنسان معروفاً بلقب؛

---

(1) أخرجه الترمذي (1019)، والحاكم (542/1).

(2) شرح مسلم (143/16).

(3) ديوان امرؤ القيس (ص31) وتمامه: فألهيتُها عن ذي تمائم مُحول.

(4) أورده بنحوه السيوطي في «جامع الأحاديث» (341/40)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (110/7).

كالأعمش والأعرج والأصم والأعمى والأحول والأفطس والأحدب والأخشم وقتيبة وغيرها، جاز تعريفه بذلك بنية التعريف، ويحرم إطلاقه على جهة التنقيص، ولو أمكن التعريف بغيرها كان أولى، وقيل: بل يجب كما فصَّل بعضهم بين ما يكرهه الملقَّب وما لا يكرهه.

فهذه ستة أسباب ذكرها العلماء تباح بها الغيبة[1]، فمن الشافعية النووي والغزالي وغيرهما، ومن المالكية القرافي وابن الحاج في «المدخل» بزيادة بيناها بالأصل.

خاتمة

معلوم أن الغيبة لها جهتان: جهة الإقدام عليها، وجهة الوقوع في حُرمة مَن هي له، فالأولى تنفع فيها التوبة بمجردها، والثانية لا بد فيها مع التوبة من طلب عفو صاحبها عنه ولو بالبراءة المجهول متعلَّقُها عندنا كما هو أحد وجهين عند الشافعية أيضاً، وثانيهما الأصح عندهم: لا بد من تعيين متعلَّقها، وعند الحنفية: يعتبر تعيين الغيبة لصاحبها إن بلغته على وجه أفحش، وبالأصل مزيدٌ كثيرٌ.

3- آفة العجب

وقوله: (وخصلة ذميمة) عطف على (نميمة) وهو تعميم بعد تخصيص طلباً لعدم قَصْر وجوب الاجتناب على ما ذُكر، بل كل خصلة ذميمة ـ أي: مذمومة شرعاً ـ كالظلم، والبغي، والجِرابة، والغش، والخديعة، والكذب لغير مصلحة شرعية، واللهو، وترك الصلاة، ومنع الزكاة، وعدم المبادرة بالحج للمستطيع، وعقوق الوالدين، وترك الاشتغال بالعلوم الواجبة وغير ذلك مما لا ينحصر من الأقوال والأفعال، وكذا الأخلاق كالعُجب، قال القرافي: وهو رؤية العبادة واستعظامها من العبد، فهو معصية تكون بعد العبادة متعلقة بها هذا التعلق الخاص؛ كما يعجب العابد بعبادته والعالم بعلمه وكل مطيع بطاعته، فهذا حرام غير مفسد للطاعة؛ لأنه يقع بعدها بخلاف الرياء، فإنه يقع معها فيفسدها.

وسرُّ تحريم العجب: أنه سوء أدب مع الله تعالى، فإن العبد لا ينبغي له أن يستعظم ما يتقرب به لسيده، بل يستصغره بالنسبة إلى عَظَمة سيده، لا سيما عظمة الله

---

(1) وقد نظمها بعضهم بقوله:

لسِتٍّ غِيبةٌ كرِّر وخُذها ... منظَّمةً كأمثال الجواهر
تظلَّم واستعِنْ واستفتِ حذِّر ... وعرِّف واذكُرَنْ فِسقَ المُجاهِر

تعالى، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ سورة الأنعام: الآية (91) أي: ما عظموه قدر تعظيمه، فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه وهو يطلع عليه، وقد عرض نفسه لمقت الله وسخطه، ونبه على ضد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ سورة المؤمنون: الآية (60)، معناه: يفعلون من الطاعات ما يفعلون وهم خائفون من لقاء الله عز وجل بتلك الطاعة احتقاراً لها، وهذا يدل على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها، فالعجب راجع للعبادة فقط بخلاف الكبر فإنه راجع للحق والعبادة كما يأتي. اهـ

قلت: علم من قوله: (فمن أعجب بنفسه... إلخ) أن الأَولى رسم العجب بأنه رؤية النفس وأعمالها واستعظام العبد ذلك منها، والله أعلم.

وبالجملة: هو من الأخلاق القلبية.

4- آفة الكبر

وكذا **الكبر**، وهو بطر الحق وغمص الناس كما فسره به عليه الصلاة والسلام كما في حديث مسلم: «لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر». فقالوا: يا رسول الله، إن أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعلُه حسناً، فقال: «إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر: بطر الحق وغمص الناس ـ أو وغمط ـ الناس»[1] بالصاد والطاء المهملتين.

قال العلماء: بَطَر الحق: ردُّه على قائله، وغمصُ الناس: احتقارهم.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لن يدخل الجنة... إلخ» وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبائر، وهو رأي بعضهم، ثم هذا الحديث وأمثاله محمول عندنا على المستحلِّ، أو على عدم الدخول في وقت يدخلها غير المتكبرين أو في المبدأ، والنفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص أو القواعد، فلا شاهد فيه للمعتزلة على خلود مرتكب الكبائر في النار، ولا لغيرهم على كفره بارتكابها كالخوارج.

تنبيهات

الأول: الكِبْر على أعداء الله والفُسّاق والظَّلَمة وأهل التجبر من أهل الدنيا وأرباب المناصب مطلوب شرعاً حسنٌ عقلاً، وعلى الصالحين وأئمة الدين حرام

(1) أخرجه مسلم (91).

معدودٌ من الكبائر، وهو من أعظم الذنوب القلبية، حتى قال بعض العلماء: كل ذنب من ذنوب القلب ربما يكون معه الفتح إلا الكبر.

الثاني: ظهر من الحديث المذكور أن التجمُّل بالملابس والمراكب والخيول والدور والخدم والأسرة والقصور لا يلزم أن يكون كِبراً ولا داخلاً في مسماه، نعم؛ هذه الأمور قسَّمها العلماء خمسة أقسام، وذكره القرافي في اللِّباس، ولا خصوصيةَ له بها.

قال: فيكون واجباً في [حق] [1] ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئة المُزرية بولاة الأمور لا تحصل معها مصالح العامة [اليوم] [2]، لما جبلت عليه النفوس في العصور المتأخرة من التعظيم بالصُّوَر عكسَ ما كان عليه السلف الصالح من التعظيم بالدين والتقوى، وقد يكون مندوباً في الصلوات والجماعات، وفي الحروب لرهبة العدو، والمرأة لزوجها، وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد قال عمر رضي الله تعالى عنه أحب أن أنظر القارئ أبيض الثياب.

وقد يكون حراماً إذا كان وسيلة لمحرَّم؛ كمن يتزين للأجنبيات ليوقع الفجور بهن، وقد يكون مكروهاً إذا كان للتطاول على أمثاله.

وقد يكون مباحاً إذا خلا عن تلك الأسباب، يريد: ولم يقصد به إظهار النعمة.

الثالث: نبه الشهاب في «قواعده» على إمكان انقسام الكِبر إلى أقسام اللباس غير الإباحة، فيجب الكبر على الكفار كانوا في حرب أو غيره، ويندب على مثل أهل البدع تقبيحاً لحالهم، وقد يحرم كما في الحديث السابق، وتبعد إباحته، والفرق بينه وبين التجمُّل باللباس: أن أصل التجمُّل الإباحة، فعند عدم الناقل يثبت الأصل، وأصل الكبر التحريم فعند عدم الناقل يثبت الأصل، على أن التجمُّل من أفعال الجوارح الظاهرة الراجعة إلى الحسن دون الكِبر الذي هو من أفعال القلب الراجعة إلى الاحتقار والازدراء.

وبما تقرر علم أن الكبر في الجملة يتصف به الخالق والمخلوق، وأن العجب لا يتصف به إلا المخلوق.

---

(1) زيادة من (ج).

(2) زيادة من (ج).

الفرق بين العجب والتسميع

ثم الفرق بين العجب والتسميع ـ وهو أن يعمل العمل لوجه الله، ثم يبثه في الناس حتى يتحدثوا به لجلب الخيور أو لدفع الشرور ـ: أن العجب بالقلب والتسميع باللسان، ففي «مسلم» مرفوعاً: «من سمّع.. سمّع الله به يوم القيامة»[1]؛ بأن يفضحه يوم القيامة بالنداء: إن فلاناً عمل عملاً ثم أراد به غيري كما بينه العلماء، وفي رواية لغيره: «من سمع سمع الله به، ثم صغَّره وحقَّره»[2].

الفرق بين الرياء والتسميع

والفرق بين التسميع وبين الرياء كما يأتي: أن العمل في صورة التسميع يقع خالصاً لله تعالى، ثم يعقبه قصد وجه الناس، وفي الرياء يقع مقارناً لقصد وجه الناس، ولذا كان مفسداً للعبادة في الجملة، والله أعلم.

5- آفة الحسد

وقوله: (وداء الحسد) عطف على العجب، أي: ويجب عليك أن تتجنب داءً هو الحسد، فالإضافة فيه بيانية، وهو تمني زوال نعمة المحسود، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا كما يأتي.

واعلم أن الحسد يشترك مع الغِبطة؛ في أنهما طلب بالقلب، ويفترقان من حيث إن الحسد: تمني زوال النعمة عن الغير، والغِبطة: تمني حصول مثل نعمة الغير من غير تعرُّض لطلب زوالها عن صاحبها، وربما عبر عنها بالحسد؛ مثل: «لا حسد إلا في اثنتين... »[3] الحديث مجازاً.

وحكم الحسد في الشريعة: التحريم، وحكم الغبطة: الإباحة؛ لعدم اقتضائها لمفسدة البتة، ودليل تحريمه الكتاب؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ سورة الفلق: الآية (5)، ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ سورة النساء: الآية (54)، ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ سورة النساء: الآية (32)، أي: زواله لقرينة النهي عنه.

---

(1) أخرجه البخاري (6499)، ومسلم (7667).

(2) أخرجه البيهقي في «الأربعون الصغرى» (80/1).

(3) أخرجه البخاري (73)، ومسلم (1930).

والسنة: كقوله عليه الصلاة والسلام: «دب إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد والبغضاء، هي الحالقة، حالقة الدين لا حالقة الشعر، والذي نفسي بيده لا تؤمنوا حتى تحابوا...»[1] الحديث.

وأما الإجماع فإنه منعقد بين الأمة على تحريمه وذمّه؛ لأنه اعتراض على الحق ومعاندة له حيث أنعم على غير الحاسد بما لم يعطه إياه، فهو يريد نقض فعله وإزالة فضله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قلت: ربما صار العجب والكبر والحسد طبائع لا خيرة للمكلف فيها، فكيف يؤاخذ بها حينئذ؟ **قلت:** إذا صارت كذلك كان المكلف به عدم تعاطي أسبابها والعمل بمقتضاها، والله أعلم.

6- آفة المراء

وقوله (وكالمرا) معطوف على (كالعجب) أي: ويجب عليك أن تجتنب المراء في الدين، وهو بالمد لغة: الاستخراج، مأخوذ من: مريت الناقة إذا مسحت ضرعها [لتدرَّ لبنها][2]، ومريت الفرس إذا استخرجت جَريه بسَوط أو غيره، فكان كلّاً من المتماريين يمري صاحبه؛ أي: يستخرج ما عنده أو ما في كلامه.

وفي العرف: منازعة الغير فيما يدعي صوابه ولو ظناً، قال تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا﴾ سورة الكهف: الآية (22).

قال الغزالي: والمذموم منه طعنُك في كلام الغير لإظهار خَلل فيه لغير غرضٍ سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه. انتهى[3]

تنبيه

قد ظهر لك أن المِراء لإحقاق الحق وإبطال الباطل مطلوب شرعاً، ولفضيحة الخصم من غير غرض صحيح سوى ذلك حرامٌ، ولعله أعاد الكاف معه لينبّه على ذلك.

---

(1) أخرجه الترمذي (2510)، وأحمد (1430).

(2) زيادة من (ج).

(3) إحياء علوم الدين (118/3).

7- آفة الجدال

وقوله: (والجدل) سواء جعل معطوفاً على ما قبله أو على العجب مجرور سكن آخره للوزن، ويقال فيه: الجدال أيضاً، وهو لغة: القران، مصدر (جادل) إذا خاصم من الجَدْل بسكون الدال، وهو شد الضفر، وهو نسج الشعر ونحوه عريضاً، وقيل: نسجه محرفاً.

قال الغزالي: وأما الجدال، فعبارة عن أمر يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها[1].

وعرفه بعضهم: بأنه مقابلة الحجة بالحجة، وبعضهم: بأنه تعارض[2] بين اثنين فصاعداً لتحقيق حقٍّ أو إبطال باطل.

والمحرَّم منه المراد هنا: ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق، أو ما كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسّة الجهل لغيره.

واعلم أن كلّاً من المِراء والجدال قد يُجامع الآخر، بل قيل: هما بمعنى واحد لا يتحقق إلا بين اثنين فصاعداً، وأن المحرم منهما مدافعة الحق بالقول وترك الانقياد إلى ما ظهر، والجائز منهما إنما يكون طلباً لظهور الحق.

قال مالك: الجدال ليس من الدين في شيء. وقال الشافعي: ما ذاكرت أحداً وقصدت إفحامه، وإنما أذاكره لإظهار الحق من حيث هو حق. وهذا هو المناظرة المشروعة، وهي النظر بالبصيرة من الجانبين إظهاراً للصواب، ولها آداب: تجنب اضطراب ما عدا اللسان من الجوارح، والاعتدال في رفع الصوت وخفضه، وحسن الإصغاء لكلام صاحبه، وجعل الكلام مناوبة لا مناهبة، والثبات على الدعوى إن كان مجيباً، والإصرار على السؤال إن كان سائلاً، والاحتراز عن التعنُّت والتعصب والمغالبة وقصد الانتقام، فإن ذلك كله مذهب لطراوة الكلام، وأن لا يتكلم فيما لم يقع له علمه، ولا بموضع مهانة، ولا بمحضر جماعة تشهد لخصمه بالزور وترد كلامه بالتعصب، وأن يتجنب الرياء والمباهاة والضحك واللجاج وترك قبول الحق.

قال عبد الوهاب: إذا أقدم على المجادلة مع هذه الأمور بتقوى الله سبحانه أفادت المذاكرة خمس خصال: إيضاح الحجة، وإبطال الشبهة، ورد المخطئ إلى الصواب، والضال إلى الرشاد، والزائغ إلى صحة الاعتقاد، مع الذهاب إلى التعلم

---

(1) إحياء علوم الدين (118/3).

(2) في (ج): تفاوض.

والتعليم وطلب الحق بالتحقيق، فمتى استلزمت المناظرة والمجادلة والمماراة مفسدة حرمت؛ كردِّ الحق وإحقاق الباطل وإيقاع الشبهة في قلب مسلم، وإن استلزمت مصلحة كإبطال باطل وإحقاق حق كانت بحسب تلك المصلحة، إن واجبة فواجبة، وإن مندوبة فمندوبة، وإن لم تستلزم مفسدة ولا مصلحة كانت مباحة، وربما كان تركها أولى، وكل هذا فيما يرجع إلى الدين، وأما ما يرجع إلى الدنيا فهي جائزة في أحوالها مطلقاً مع مراعاة الحق والتزام الصدق وترك اللدد والإيذاء، وبسطه بالأصل عن الغزالي[1].

تنبيهات

الأول: مجادلة أهل الأهواء لغير ضرورة ممنوعة؛ لما فيها من مخالطتهم وترك هِجرانهم الواجب وتحريك شُبَهِهم فيُخشى أن تؤثر في قلب السامع القاصر عن اليقين.

قلت: قضية هذه العلة طلب ترك التعرض لمقالاتهم بعد موتهم، وهو الحق، إلا لضرورة تدعو إلى ذلك كما تقدم.

الثاني: مما قررناه علم عدم اختصاص المِراء بالفقهاء والجدال بأهل الأهواء خلافاً لقوم ذهبوا إلى ذلك.

الثالث: فرق الغزالي بين المراء والجدال، بأن الجدال تارة يكون ابتداء وتارة يكون اعتراضاً، والمِراء لا يكون إلا اعتراضاً، وفيه نظر؛ إذ هو دعوى لم يقم عليها دليل، قال بعضهم: ما رأيت شيئاً أذهب للدين ولا أنقص للمروءة ولا أضيع للذة ولا أشغل للقلب من الجدال، حتى يكون صاحبه في صلاته وخاطره معلق بالمحاجَّة، فلا ينبغي فتح بابه إلا لضرورة لا بد له منها. انتهى بالمعنى[2]

وقوله: (فاعتمدِ) تكملة، وحق هذه المسائل أن تذكر إما في علم الفروع، وهو العلم الباحث عن أحوال أفعال المكلفين.

وفائدته: تمييز صحيحها من فاسدها وكامِلها من ناقصها، وإما في علم الأخلاق، وهو العلم الذي به تعرف أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها، وفائدته: تخلُّق الإنسان بالأخلاق الكاملة المحمودة وتجنب الأخلاق الرذلة المذمومة.

---

(1) إحياء علوم الدين (41/1).

(2) إحياء علوم الدين (119/3).

كل الخير في متابعته ﷺ:

وإنما ذكرناها في علم العقائد لوجهين:

أحدهما: وجوب اعتقاد أحكامها. **وثانيهما:** التوطئة والتمهيد.

لما أراد الرمز له من علم التصوف؛ إذ المنظومة جامعة للفنَّين، ولذا بعد انقضاء الفن الأول.. شرع في الفن الثاني بقوله:

ص (وكن كما كان خيار الخلق حليف حلم تابعاً للحق).

ش وقدمنا عند قوله: **(في الاكتساب والتوكل اختُلِف)** بعض تعاريف التصوف المشهورة، ومنها أيضاً ما عرفه به بعضهم حيث قال: هو علم بأصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس.

فائدة التصوف:

وفائدته: صلاح أحوال الإنسان وقد تخلص هنا لعلم التصوف تخلُّصاً حسناً حيث قدم التخلية عن الرذائل بقوله: (واجتنب... إلخ) على التحلية بالفضائل المشار إليها بقوله: (وكن... إلخ) إذ فيه الحث على تصفية الاعتقاد، وكمال الأعمال بالسداد، وتهذيب الأخلاق، ورياضة النفس.

والمعنى: وكن أيها المكلف بعد رفض الموانع والشواغل العائقة عن الوصول إلى الحق في عقلك وقولك وفعلك وخُلُقك ومخالطتك لأبناء جنسك ومعاملاتك وسائر تصرفاتك وتقلباتك وجميع حركاتك وسكناتك وخلوتك وجلوتك وذاتك وهيئتك وبغضك ومحبتك وزهدك ورغبتك، ظاهرةً كانت تلك الأحوال أو باطنة، مختصة بك أو مشتركة بينك وبين غيرك ولو بهيمةً وكافراً؛ كالأخلاق والأحوال التي كان عليها خيار الخلق وأفضل الناس، وهم الأنبياء، أو الخيار المطلق وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ جمعَ ما تفرق في الجميع، أو من ثبتت له الخيرية ولو نسبيةً، فيشمله صلى الله عليه وسلم ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والورعين والزاهدين والعابدين، وهذا أنسب، ويكون الكلام موجهاً؛ إذ من المخاطَبين مَن له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم، ومنهم مَن له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء، ومنهم مَن له قدرة على مجاهدة العلماء وهلمَّ جَرّاً.

ولما كانت الإحاطة بفضائلهم وضبط رعاية أحوالهم متعذِّرة، وأنواع كمالاتهم على تمام الاحتفال بنقلها متكثِّرة، فاضت بها بحار التفسير والحديث، وقذفت بزَبَد فيضانها كتب التصوف وعلم الأخلاق في القديم والحديث، أعرض عن تفصيلها ولم

يعرِّج على ضبطها وتأصيلها؛ إذ تكفي الموفقَ الإشارةُ، ولا ينفع المخذولَ تطويلُ العبارة.

خلق الحلم:

وقوله (حليف حلم... إلخ) خبر ثان لكن بعد خبره الأول، وهو (كما كان... إلخ).

والحليف فعيل بمعنى مفاعل كجليس بمعنى مجالس، وخليط بمعنى مخالط، وأنيس بمعنى مؤانس؛ أي: محالف وملازِم الحِلمَ، وهو التحمل والتصبُّر والأناة والتؤدة وتحمُّل مَشاق عباد الله، بحيث لا يستفزك الهوى ولا الشيطان، ولا يحركك الغضب مع التكثُّر بالإخوان، فليس الشجاع بالصُّرَعَة، وإنما هو الذي يملك نفسه عند الغضب[1].

ثم عطف على (حليف) بحرف عطف مقدر.

قوله: (تابعاً للحق) أي: إن جُعل اسماً له تعالى قدر مضاف؛ أي: لدين؛ أي: كن متمسكاً بدين الحق متبعاً له ممتثلاً أوامره مجتنباً نواهيه، قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ سورة الحشر: الآية (7)، وهذه القاعدة ما خرج عنها شيء من أمور الدين البتة، وإن جُعِلَ بمعنى الحكم الشرعي المطابق للواقع فلا حذف.

ولا يخفى عليك أنك لا تكون تابعاً للهدى ودين الحق تباعاً كاملاً إلا بالملازمة على حفظ الحواسِّ وضبط الأنفاس، بحيث تزِنُ أقوالك كلها وأفعالك كلها واعتقاداتك كلها وظاهرك وباطنك بميزان الشريعة، فلا تجدُك تاركاً لأدب من آدابها ولا مضيعَه، آتياً بالواجبات والمندوبات، تاركاً للمحرمات والمكروهات، مترفِّعاً عن المباحات، مُعرِضاً عن اللذات والشهوات منها، قابضاً نفسك عن الميل إلى غير الله، غير معول في الدنيا على سواه، وجماع ذلك كله أربعة أحاديث:

الأول: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت»[2].

والثاني: ما أخرجه الترمذي في صحيحه: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[3].

والثالث: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» في وصيته عليه الصلاة والسلام

(1) في الحديث الذي أخرجه البخاري (6114)، ومسلم (6809).
(2) أخرجه البخاري (6018)، ومسلم (182).
(3) أخرجه الترمذي (2317).

لأبي هريرة بقوله: «لا تغضب»[1].

والرابع: ما أخرجه مسلم أيضاً في «صحيحه»: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ـ أو لجاره ـ ما يحب لنفسه»[2]، زاد النسائي في رواية: «من الخير»[3].

كما أن مدار الدين والشرع على أربعة أحاديث:

أحدها: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[4].

وثانيها: «إنما الأعمال بالنيات...»[5].

وثالثها: «الحلال بيّن والحرام بيّن... الحديث»[6].

ورابعها: «ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس»[7].

ومن نظم العلامة طاهر بن أبي الفوز رحمه الله تعالى:

عمدة الدين عندنا كلمات ... أربعٌ من كلام خير البرية

اتق الشبهات وازهد ودع ... ما ليس يعنيك واعمل بنية

مبحث

في أن كل الخير في الاتباع

ص: (فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف).

(ش) لما أمر بالتخلُّق بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاق إخوانه من الأنبياء والمرسلين وأخلاقِ أتباعه من الصحابة والتابعين والعلماء العاملين والأولياء والشهداء والصالحين بين هنا العلة في ذلك، وهي أن الخير كلُّه في اتباع طريق السلف الصالح من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين أرباب المذاهب المشهورة، الذين انعقد الإجماع اليوم على امتناع الخروج عن

---

(1) أخرجه البخاري (3729).

(2) أخرجه البخاري (13)، ومسلم (179).

(3) أخرجه النسائي (5031).

(4) أخرجه الترمذي (2317).

(5) أخرجه البخاري (1)، ومسلم (5036).

(6) أخرجه البخاري (52)، ومسلم (4178).

(7) أخرجه ابن ماجه (4102)، والحاكم (348/4).

مذاهبهم كما تقدم، ولا ينافيه أن السلف الصالح متى أُطلق انصرف إلى الصحابة؛ لأن قوله: (خيار الخلق) قرينة عدم الاختصاص هنا.

مبحث

في أن كل الشر في الابتداع

وقوله: (وكل شر في ابتداع من خلف) علةٌ لنهي مقدر تضمنه الأمر، أي: كن كما كان عليه خيار الخلق، لا كما كان عليه شرارهم من الأخلاق الردية والأفعال الغير المرضية، وخصوصاً ابتداعات الخَلَف السَّيء الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات وهي الإحداثات والإختراعات لما لم يكن في عصره عليه الصلاة والسلام؛ من القُرَب والعبادات، وكذا العاديات بناءً على دخول البدع فيها كالمعاملات كما هو مختار السرخسي وغيره من الحنفية مِن كل ما لم تتناوله أدلة الشريعة إذا كانت مذمومة، فقد روى أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وحسَّنه من حديث أبي نجيح العرباض بن سارية السُّلَمي قال: وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة الصبح موعظةً وَجِلت منها القلوب وذَرَفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله؛ كأنها موعظة مودِّع فأوصِنا، قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضُّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة»[1].

تعريف البدعة وأنواعها:

قال العلماء: (البدعة) لغة: ما كان مختَرَعاً على غير مثالٍ سابق، ومنه: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ سورة البقرة: الآية (117) أي: موجدهما على غير مثال سابق. وشرعاً: ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام، بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والإرادة، أما ما أُحدث مما له أصل في الشرع، إما بحمل النظير على النظير أو بغير ذلك، فإنه حسن؛ إذ هو سنة الخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين، ومن ثَم قال عمر رضي الله تعالى عنه في التراويح: (نعمت البدعة)[2]، وليس ذلك مذموماً بمجرد لفظ محدَث أو بدعة، فإن القرآن باعتبار لفظه وإنزاله وصِفَ بالمحدَث أولَ سورة

(1) أخرجه أحمد (14334)، وأبو داود (4609)، وابن ماجه (45)، والترمذي (2676).

(2) أخرجه البخاري (2010).

الأنبياء، وإنما منشأ الذم: ما اقترن به من مخالفة السنة ودعايته إلى الضلالة، وهي من حيث هي منقسمة إلى أقسام خمسة:

واجب: وهو ما تناولته قواعد الوجوب وأدلته من الشرع؛ كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعاً، وإهمال ذلك حرام إجماعاً.

زاد بعض المتأخرين: ومن البدع الواجبة على الكفاية: الاشتغالُ بعلوم العربية المتوقف عليها فَهْمُ الكتاب والسنة؛ كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة، بخلاف العروض والقوافي ونحوهما، وفيه بحث ظاهر، وكالجرح والتعديل وتمييز صحيح الأحاديث من سقيمها، وتدوين نحو الفقه وأصوله وآلاته والرد على القدرية والجبرية والمرجئة والمجسِّمة إذا دعت إلى ذلك حاجة كما مر؛ لأن حفظ الشريعة فرض كفايةٍ فيما زاد على المتعيِّن كما دلت عليه القواعد الشرعية، ولا يتأتى حفظها إلا بذلك، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

وحرام: وهو كل بدعة تتناولها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة؛ كالمكوس والمحدَثات من المظالم والمرتبات المنافية للقواعد الشرعية، وكتقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشرعية مَن لا يصلح لها بطريق التوارث، وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان لأبيه وليس فيه هو أهلية له.

زاد بعضهم: ومن البدع المحرمة: الاشتغالُ بمذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة إلا على الوجه السابق آنفاً.

ومندوب إليه: وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلته؛ كصلاة التراويح جماعة، وإقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم، بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة رضي الله عنهم إنما يعظِّمون بالدين وسابقِ الهجرة والإسلام، ثم اختل النظام حتى صاروا لا يعظمون إلا بالصور.

وزاد بعضهم: ومن البدع المندوبة: إحداث نحو الرُّبُط والمدارس وكلِّ إحسان لم يُعهد في العصر الأول، والكلام في دقائق التصوف والجدل، وجمع المحافل والاستدلال في المسائل العلمية مع قصد وجه الله تعالى.

ومكروه: وهو ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها؛ كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، ففي «صحيح مسلم»: «أن رسول الله صلى الله عليه

وسلم نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلتها بقيام»[1].

ومن هذا الباب: الزيادة في المندوبات المحدودة كما ورد في التسبيح عقب الفريضة ثلاثة وثلاثين، فيفعل مئةً، وورد صاع في زكاة الفطر، فيجعله عشرة آصع، بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع وقلة أدبٍ معه، بل شأن العظماء إذا حدوا شيئاً وُقِف عنده وعُدَّ الخروج عنه قلة أدب، والزيادة في الواجب أو عليه قلة أشد في المنع؛ لأنه يؤدي إلى أن يُعتقد أن الواجب هو الأصل والزائد عليه جميعاً، ولذلك نهى مالك رحمه الله عن اتصال صيام ستة أيام من شوال برمضان؛ لئلا يُعتقد أنها من رمضان، وخرّج أبو داود: أن رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبذا هلك مَن كان قبلنا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أصاب الله بك يا بن الخطاب»[2]. يريد عمر: أن مَن قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجباً، وذلك تغيير للشرائع، وهو حرام إجماعاً.

زاد بعضهم: ومن البدع المكروهة: زخرفة المساجد وتزويق المصاحف. انتهى

واعلم أن حُكْمنا على الزائد على التسبيح بالكراهة إنما هو من حيث زيادتُه، فلا ينافي قولَ النووي: وغيره إنه يثاب عليه، يعني: من حيث إنه ذكر الله، والله أعلم.

ومباح: وهو ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة؛ كاتخاذ المناخل للدقيق ففي الآثار: (أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخاذ المناخل) لأن لين العيش وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحة.

زاد بعضهم: ومن البدع المباحة: التوسُّع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس، وتوسيع الأكمام.

فإن قلت: فقد تقدم أن إقامة صور الأئمة وغيرهم من ولاة الأمور مندوب إليها، فإن كان هذا لمثلهم فهو مندوب، وإن كان لغيرهم فلا نسلم إباحته له، **قلنا:** ليس الكلام إلا فيمن ذكر، ولكن العلماء مختلفون في ذلك في حقهم، فبعضهم يجعله مكروهاً، وبعضهم يجعله مندوباً، [وبعضهم يجعله مباحاً][3]، فينزل كلُّ كلام على ما

---

(1) أخرجه مسلم (2740).

(2) أخرجه أبو داود (1009).

(3) أسقط من (أ - ب) وما أثبتناه من (ج).

يناسبه من هذا الخلاف.

تنبيهات

الأول: إطلاق النظم القول بِشرِّية البدعةِ فهو نحو قول ابن أبي زيد: الأصحاب مطبقون على إنكار البدع، ولا شك في إطلاق الحديث السابق أيضاً، وهو عند التأمل صحيح، إذ لا ينصرف عرفاً إلا للمفهوم السابق تحريره، ويزيده بياناً كلام القرافي في التنبيه بعدَه.

الثاني: قال بعضهم: كل حكم أجازه الشارع أو منعه أو أمكن ردُّه إلى أحدهما فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى حكمنا بكون الثاني ناسخاً للأول، وإن لم يرِدْ عنه فيه شيء ولا أمكن ردُّه إلى إجازة ولا منعٍ ففيه الخلاف قبل ورود الشرع، والأصح: أنه لا حكم ثَمَّةَ فلا تكليف فيه بشيء، وقيل: يرجع إلى المصلحة والسياسة، فما وافقهما منه أُخِذَ به، وما لا ترك. اهـ، وقد قدمناه برمته في محل يليق به أيضاً.

إذا عرفت هذا عرفت أن قول القرافي: البدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشرع وأدلته، فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد أُلحقت به؛ من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملةُ بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كُرهت، فإن الخير كله في الاتباع، والشرَّ كله في الابتداع.. مطابقٌ للنظم مطابقة تامة.

الثالث: قال أبو العباس الإبياني من علماء الأندلس: ثلاث لو كتبن على ظفر لوسعتهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة: اتبع ولا تبتدع، اتضع ولا ترتفع، مَن وَرِع لا يتسع.

مبحث

في بيان أن النبي ﷺ خير قدوة وأسوة

ص: (وكل هَديٍ للنبي قد رجح، فما أُبيح افعل ودع ما لم يبح).

(ش) لما أمر فيما سبق بالتخلُّق بشيَم أفضل الخلق عليه الصلاة والسلام، وقدم أن فيه اشتراكاً على أحد احتمالاتٍ تقدمت، وذكر أن كل خير وسلامة وعاقبة حميدة في اتباع السلف الصالح، بيَّن هنا أن أفضل الأحوال وأكمل الخصال أحوالُ النبي صلى الله عليه وسلم وخصاله التي لم تُنسخ، ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل في الجملة، ولا بما قام الدليل على اختصاصه عليه الصلاة والسلام به، وأنه في

الجملة والتفصيل راجح على غيره في ذلك، فهو مقدم على ما أُخذ من العمومات واستُنبط من الاجتهاديات، مما ينسب إلى طريقته ويستنبط من شريعته، وأما ما نسخ كقيام كل الليل فهو مرجوح لنا؛ خشيةَ تضييع الفرض أو الإتيان به على كسل وفتور، وكذا ما قصد به عليه الصلاة والسلام مجرد بيان [الجواز كوضوئه عليه الصلاة والسلام] [1] مرة مرة ثم لا فرق فيما أضيف إليه من هديه وهو طريقته وسنته بين الأقوال والأفعال والاعتقادات، ومن هنا قال من قال: السنة الضعيفة أحب إليَّ من عقول الرجال، وكذا ما كان مختصاً به صلى الله عليه وسلم؛ كتزوجه عليه الصلاة والسلام أزيدَ من أربع نسوة.

فإن قلت: هذه القيود التي أشرت إليها لم يتعرض في النظم لشيء منها، فيكون إطلاقاً في محل التقييد، **قلتُ:** بل هو إشارة إلى المقيد لشهرته، ويمكن أن يكون المراد: أن كل هدي له صلى الله عليه وسلم فهو باعتبار كونه هدياً له عليه الصلاة والسلام من حيث هو كذلك في وقته الخاص راجح في ذلك الوقت على غيره مما لم يتعبده الله به في ذلك الوقت، وحينئذ فلا اعتراض كونه بمعزل عن الغرض الذي هو بيان ما هو الأرجح بالنسبة إلينا لنتبعه فيه دون غيره.

وقد يجاب أيضاً: بأن قوله: (فما أبيح) أي: فكل هدي بلغك عنه صلى الله عليه وسلم أو بلغ إمامك وأخذ به ولو كان مما أبيح وحَلَّ لك اتباعه فيه فافعله، مخرج لكل ما عساه يتوهم دخوله؛ إذ لا يباح فعل ما كان منسوخاً، ولا ما كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام لغيره، ولا ما كان لمجرد بيان جواز الفعل.

ولا يخفى أن المراد بالمباح هنا: ما لم يُنه عنه ولو تنزيهاً، فدخل فيه الواجب والمسنون والمندوب والمباح المستوي طرفاه، والأمر بفعله معناه: أنه لا عتبَ عليك في فعله، ولا شك أن كل ما ذكر كذلك، فتدبره.

وقوله: (ودع ما لم يبح) أمر أُميتَ [2] ماضيه؛ أي: واترك فعل ما لم يبح لك فعله لتوجُّه العتب عليك فيه، محرماً كان أو مكروهاً أو خلافَ الأَولى، ويدخل فيه المجمل والمؤول قبل بيان المراد منهما؛ للجهل بكيفية وجه العمل بهما حينئذ، ولا يدخل فيه العام والمطلق قبل ورود المخصِّص والمقيد لوجوب العمل بهما حتى يتحقق

(1) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).
(2) أي: ليس له فعل ماض من لفظه.

التخصيص والتقييد؛ إذ الأصل عدمهما.

تنبيهات

الأول: بان من كلامه ثلاث مقامات:

- **الأول:** مقام خواص الخواص وهذا أشار إليه بقوله: (**وكن كما كان خيار الخلق...**) البيت، على أحد احتمالات مرت ثمة.
- **الثاني:** مقام الخواص، وهذا ما أشار إليه بقوله: (**وكل هدى للنبي قد رجح**).
- **الثالث:** مقام العوام وإليه أشار بقوله: (**فما أبيح افعل ودع ما لم يبح**).

الثاني: في هذا البيت من البديع التضمينُ، وهو السرقة الشعرية، ولم ينبه على قائله ــ وهو ابن مالك في ألفيته ــ لشهرته[1].

مبحث

في الحث على اتباع بالسلف

ص: (**فتابع الصالح ممن سلفا وجانب البدعة ممن خلفا**).

(ش) لما ذكر أن كل خير في اتباع من سلف، وأن كل شر في ابتداع من خلف، أرشد هنا إلى أن كل مكلف مأمور بأن يتابع في عقائده وأقواله وأفعاله وهيآته الفريقَ الصالح من السلف الصالح، بأن يقتدى به في طريقته وهديه؛ إذ الصالح كما قاله الزجاج وصاحب «المطالع» وغيرهما: هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللَّذين من بعدي: أبي بكر وعمر»[2]، وقال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»[3]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»[4].

---

(1) وبيت ابن مالك في الفيته:

والرفع في غير الذي مرَّ رجح   فما أبيح افعل ودع ما لم يبح

أخذ اللقاني شطره الثاني وضمنه في بيت جوهرته.

(2) أخرجه الترمذي (3662)، وابن ماجه (97)، الحاكم (79/3).

(3) أخرجه أحمد (14334)، وأبو داود (4609)، وابن ماجه (45)، والترمذي (2676).

(4) جاء في «خلاصة البدر المنير في تخريج الشرح الكبير» لابن الملقن (431/2): حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه عبد بن حميد من رواية ابن عمر، وغيره من رواية عمر وأبي هريرة، وأسانيدها كلها ضعيفة، قال البزار: لا يصح هذا الكلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال ابن حزم: خبر مكذوب موضوع.

ولما كان الصالح من السلف أشد محافظة على ذلك من صالح غيرهم قيّده بقوله: (ممن سلفا) بألف الإطلاق، لأن: في اتباع السلف الصالح، [نجاة من كل سوء وفوزاً بكل كمال وحيث أطلق السلف الصالح] [1] فالمراد به الصحابة كما مر.

والسلف لغة: المتقدم مطلقاً، وسلفُ الرجل آباؤه المتقدمون.

تنبيه

يطلق الصالح على النبي والولي، قال الله تعالى: ﴿وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ، وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ سورة الأنبياء: الآيتين (85 - 86)، وقال تعالى في يحيى: ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ سورة آل عمران: الآية (39)، وقال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ سورة النساء: الآية (69)، إلا أنه في الأنبياء أكمل منه في الأولياء؛ إذ صلاح كل أحد بقدر ما زال به من الفساد والرذائل منه بالأنبياء الكفر ولا تعدله مفسدة، فصلاحهم لا يعدِله صلاحٌ.

وقوله: (وجانب البدعة... إلخ) إرشاد ثانٍ بعد الإرشاد الأول، يعني: أن كل مكلف منهي عن أن يتابع في البدعة المذمومة في عقائده وأقواله وأفعاله ــ ولو عادية على الراجح من دخول البدعة في العاديات كالمعاملات أحداً ــ من الفريق الذي (خلفا) بألف الإطلاق، بأن جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم، فيصدق بما وقع من عوامهم وأعرابهم ومَن لم يهذبه الإسلام ولم تستغرقه نفحات أنس الصحبة؛ كعيينة بن حصن الفزاري وأضرابه، وقد حمل بعض المتأخرين قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» على العلماء منهم.

وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الأمر بمتابعة الصالح؛ لأنه لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل، ولا يكمل قول ولا عمل إلا بالنية ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة، ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا﴾ سورة الحشر: الآية (7)، وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ سورة النساء: الآية (80)، ولحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ» [2]،

---

(1) سقط من (أ - ب) وما أثبتناه من (ج).

(2) أخرجه أحمد (14334)، وأبو داود (4609)، وابن ماجه (45)، والترمذي (2676).

وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلي فهو سنة، وما خرج عن هذا فهو بدعة مذمومة وإن اعتقدت قربته وصحت للعامل فيه نيته.

تنبيه

مما يليق بهذا المحل قول الشهاب القرافي في «قواعده»: اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان:

القسم الأول: ما وردت به نصوص الشريعة؛ من إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول، وألا يجلس على تكرمة أحد _ أي: فراشه _ إلا بإذنه، ولا يؤم في منزله إلا بإذنه، ونحو ذلك مما هو مبسوط في محله، من الفقه والحديث.

القسم الثاني: ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف؛ لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ وتجددت في عصرنا، فيتعين فعله لتجدد أسبابه؛ لا لأنه شرع مستأنف، بل علم من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنيعهم، وتأخر الحكم لتأخر سبب وقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي تجديد شرع ولا عدمه، كما لو أنزل الله عز وجل حكماً في اللواط من رجم أو غيره من العقوبات، فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ووجد في زماننا اللواط فرتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجددين لشرع، بل متبعين لما تقرر في الشرع، ولا فرق بين أن يعلم ذلك بنص أو بقواعد الشرع، وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان وإحناء الرأس له إن عظُم قدره جداً، والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وغير ذلك من النعوت والإعراض عن الأسماء والكُنى والمكاتبات بالنعوت أيضاً كل أحد على قدره، وتسطير اسم الإنسان بالملوك ونحوه من الألفاظ، والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب، ونحو ذلك [من ال،صاف العرفية والكاتبات العادية ومن ذلك ترتيب] [1] الناس في المجالس والمبالغة في ذلك، وأنواع من المخاطبات للملوك والوزراء وأولي الرفعة من الولاة والعظماء، فهذا كله من الأمور العادية لم يكن في السلف، ونحن اليوم نفعله في المكارمات والمداراة، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة.

---

(1) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

ولقد حضرت يوماً عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، وكان من أعيان العلماء وأُولي الجد في الدين والثبات على الكتاب والسنة، غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم، فقدمت إليه فتيا فيها: ما يقول أئمة الدين - وفقهم الله تعالى - في القيام الذي أحدثه أهل زماننا مع أنه لم يكن في السلف، هل يجوز أو لا يجوز ويحرم؟

فكتب رضي الله تعالى عنه في الفتيا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[1]، وترك القيام في هذا الوقت يفضي إلى المقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيداً.

هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا نقصان، فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه: (تحدُث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور) أي: يحدثون أسباباً يقتضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد كذلك ههنا فعلى هذا القانون نُجري هذا القسم، بشرط ألَّا يبيح محرماً ولا نبح واجباً، فلو كان الملك لا يرضى منا إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يحلَّ لنا أن نوادّه، وكذلك غيره من الناس، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما هذه أمور لولا هذه الأسباب المتجددة كانت مكروهة من غير تحريم، فلما تجددت هذه الأسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة، فقدم المحرَّم والتزِم دفعه وهدر[2] مادته وإن وقع المكروه، هذا هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وغيرهم وإنما هذا التعارض مما وقع الآن في زماننا فاختص الحكم به، وما خرج عن هذين القسمين إما محرم فلا تجوز الموادَّة به، أو مكروه لم يحصل فيه تعارض بينه وبين محرَّم، ثم إنه منهي عنه نهيَ تنزيه إذا فُعل تعظيماً لمن لا يحبه؛ لأنه يشبه فعل الجبابرة ويوقع الفساد في قلب الذي يقام له، ومباح إذا فعل إجلالاً لمن لا يريده، ومندوب للقادم من السفر فرحاً بقدومه ليسلّم عليه أو يشكر إحسانه، أو القادم المصاب ليعزيه بمصيبته.

وبهذا يجمع بين قوله عليه الصلاة والسلام: «من أحب أن يتمثل له الناس أو

(1) أخرجه البخاري (6065)، ومسلم (6690).

(2) وفي (ج): حسم.

الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار»[1]، وبين قيامه عليه الصلاة والسلام لعكرمة بن أبي جهل لمّا قدم من اليمن فرحاً به، وقيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة الله عز وجل عليه بحضرته عليه الصلاة والسلام، ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، فكان كعب يقول: لا أنساها لطلحة[2]، وكان عليه الصلاة والسلام يكره أن يقام له، فكانوا إذا رأوه لم يقوموا له إجلالاً لكراهته لذلك، وكانوا إذا قام إلى بيته لم يزالوا قياماً حتى يدخل بيته صلى الله عليه وسلم؛ لمَا يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكراهة ذلك، وقال عليه الصلاة والسلام للأنصار: «قوموا لسيدكم»[3]. قيل: تعظيماً له وهو لا يحب ذلك، وقيل: ليعينوه على النزول عن الدابة.

قلت: والنهي الوارد عن محبة القيام ينبغي أن يحمل على من يريد ذلك تجبُّراً، أما من أراده لدفع الضرر عن نفسه والنقيصة به فلا ينبغي أن ينهى عنه؛ لأن محبة دفع الأسباب المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر، ومن أحب ذلك تجبُّراً أيضاً لا ينهى عن المحبة والميل لذلك الطبيعي ولما يترتب عليه من أذية الناس إذا لم يقوموا ومؤاخذتهم عليه، فإن الأمور الجِبلّية لا ينهى عنها، فقد ظهر الفرق بين المشروع من الموادة وغير المشروع منها. انتهى

(1) أخرجه الترمذي (2755)، وأبو داود (5231)، وأحمد (16830).

(2) السيرة النبوية لابن كثير (4/ 47).

(3) أخرجه البخاري (3043)، ومسلم (4695) بلفظ: «قوموا إلى سيدكم».

خاتمة الكتاب

ص: (هذا وأرجو الله في الإخلاص من الرياء ثم في الخلاص من الرجيم ثم نفسي والهوى فمن يمل لهؤلاء قد غوى).

(ش) صدّر هذا الكلام باسم الإشارة طلباً للتخلص من الغرض الأول إلى غرض ثانٍ [مناسب له][1]، وهو هنا الأمر بمتابعة الصالح ومجانبة المبتدع، مَظِنَّة أن يقع في وَهم واهِمٍ أنه مجرد عن الإخلاص، فإن الانتصاب للأمور الدينية بالأمر والنهي يشوبه الرياء في كثير من الناس، فلجأ إلى الله تعالى في تصحيح النية وخُلوص الطوية، والتقدير: هذا الأمر كما عرفت، أو الأمر هذا، وبما جاء ثابت الخبر؛ نحو: ﴿ هَٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ ﴾ سورة ص: الآية (49).

خلق الإخلاص

ثم أتى بواو الحال أو الاستئناف في قوله (وأرجو الله) أي: تمتد آمالي بالتوجه إلى أبواب فيض كرمه مع غلبة ظني بإجابته وإفاضته عليَّ ما أمّلته مع تحقق كرمه وسَعة عفوه؛ إذ الرجاء: الأمل مع الأخذ في أسباب المرجو، وبهذا يمتاز عن الطمع، وهو هنا قوله: (في الإخلاص) أي: في تخلقي واتصافي به، فإنه لا يقدر على ذلك غيره ولا يُطلب من أحد سواه ﴿ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ سورة هود: الآية (88)، وهو قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة، قوليةً كانت أو فعلية، ظاهرة كانت أو خفية، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ سورة البينة: الآية (5).

والأحاديث كالآيات فيه كثيرة، وهو واجب عيني على كل مكلف في جميع أعمال البر والطاعات والقرب، ففي «مسلم» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم».

وفي «الصحيحين» عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «انطلق ثلاثة نفر ممن

---

(1) زيادة من (ج).

كان قبلكم، حتى إذا آواهم المبيت... »[1] الحديثَ بطوله.

واعلم أن بعض الأكابر لمّا عرَّف الإخلاص في الطاعة: بأنه ترك الرياء فيها، قال: وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة؛ لما روى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده وعبادته لا شريك له، وأقام الصلاة وآتى الزكاة.. فارقها والله عنه راضٍ» رواه ابن ماجه وقال: صحيح على شرط الشيخين[2].

وعن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «طوبى للمخلصين، أولئك مصابيح الهدى تنجلي عنهم كل فتنة ظلماء» رواه البيهقي[3].

تتمتان

الأولى: أتى بالمضارع إشارة لاستمرار تجدد الحال تتجدد الأزمنة؛ عملاً بالحديث المتقدم، وأتى بالإخلاص معرَّفاً طلباً للكامل منه.

الثانية: قال الغزالي: إذا كان هناك قصد دنيوي وقصد ديني؛ كمن سافر للحج والتجارة أو للجهاد والغنيمة أو الهجرة والزواج، فإن كان القصد الدنيوي هو الأغلب لم يكن فيه أجر، وإن كان القصد الديني هو الأغلب أُجر بقدره، وإن تساويا فتردد القصد بين الشيئين فلا أجر.

قال الحافظ ابن حجر: وأما إذا نوى العبادة وخالطها شيء مما يغير الإخلاص فقد نقل أبو جعفر بن جرير الطبري عن جمهور السلف أن الاعتبار بالابتداء، فإن كان في ابتدائه فيها مخلصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره. اهـ

وفي «شرح الشمائل» لبعض المتأخرين: الرياء: العمل لغرض مذموم؛ كأن يعمل ليراه الناس، والسُّمعة: أن يعمل ليسمع الناس عنه بذلك فيكرموه بإحسان أو مدح أو يَعْظُم جاهُه به في قلوبهم، وكل ذلك موجب للفسق محبط لثواب العمل، فإن عمل لا لذلك؛ كأن قصد بوضوئه التبرُّد مثلاً، فقال ابن عبد السلام: لا ثواب له أيضاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام عن ربه تعالى في الحديث القدسي: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري فأنا منه بريء وهو للذي أشرك»[4].

وقال الغزالي: إن غلب باعث الآخرة أثيب، وإلا فلا.

---

(1) أخرجه مسلم (7127). (2) أخرجه ابن ماجه (70).

(3) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (6861).

(4) أخرجه مسلم (7666).

وبيّنت في «حاشية مناسك النووي الكبرى» أن الذي دل عليه كلام الشافعي والأصحاب: أنه حيث خلا عن قصد محرَّم أثيب بقدر قصده العبادة. اهـ

والظاهر: أنه واجب الاعتماد، وهو الجاري على مقتضى قواعدنا وإن كان خلافَ ما ارتضاه الحافظ من كلام الغزالي، ويأتي كلام القرافي.

وقوله: (من الرياء) الظاهر أن (من) فيه للبدل على حد قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِالْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ سورة التوبة: الآية (38). والمعنى: إني أرجو الله تعالى في تخليقه إيانا بالإخلاص بدل الرياء وهو إيقاع القُربة لقصد الناس كما قاله القرافي، قال فخرج بالقُربة غيرُها؛ كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه، وإرادة غير الناس بها فلا رياء فيه؛ كحجِّه ليتّجر أو غزوه ليغنم فلا تفسد قربته بذلك، قال وهو قسمان: رياء إخلاص؛ كأن لا يفعلها إلا للناس، ورياء شرك؛ كفعلها لله وللناس، وهو أخف، ويحرُم إجماعاً؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ۝ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ۝﴾ سورة الماعون: الآيات (4 – 5 – 6 – 7)، ومتى شمل الرياء العبادة بطلت إجماعاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته لشريكي»[1]، وإن عمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة؛ ففي صحتها تردُّدٌ حكاه المحاسبي في «رعايته» والغزالي في «إحيائه».

وإن عرض قبل الشروع في العبادة أمر يدفعه وعَمِلَها، فإن تعذر ولصق الرياء بصدره، فإن كانت مندوبة تعيَّن الترك لتقديم المحرم على المندوب، أو واجبة أُمر بمجاهدة النفس؛ إذ لا سبيل لترك الواجب.

قال: وأغراض الرياء ثلاثة: استجلاب الخيور، ودفع الشرور، والتعظيم من الخلق.

ومما يلتحق بالرياء: تركُ العمل خشية الرياء؛ إذ العبد مأمور بالطاعة وترك المفسدات، لا بترك العمل لأجلها، فقد سئل مالك عن المصلي لله يقع في نفسه محبة علم الناس به وأن يكون في طريق المسجد، قال: إن كان ذلك منه فلا بأس.

قلت: كون العبد يحب أن يعظمه الناس عن العمل... إلخ، فهذا الغرض الأول جبلي، والثاني كسبيٌّ وتحويلٌ للطاعة عن موضعها.

قال: والتسميع غير الرياء، وهو حرام أيضاً، إذ هو: أن يعمل العمل خالصاً لله تعالى ثم يخبر به الناس لغرض الرياء من التعظيم وغيره فهو بعد [العمل]، فلا يفسد

(1) أخرجه مسلم (7666).

الطاعة اتفاقاً والرياء مقارن لها، والله أعلم.

وفي «شرح الرسالة القشيرية» لشيخ الإسلام: حقيقة الرياء: التفات القلب في الطاعات إلى ثواب غير الله، فمن الناس من يفعله ويدخل في عمله عليه، فهذا غاية الفساد، ومنهم من يدخل في عمله لله تعالى ويعرض له في أثنائه ما يتزيد به فيبطل عمله، ومنهم من ينفي ما خطر له من التزيُّد ويبقى مسروراً باطلاع الناس عليه في عمله، فهذا مختلف فيه، ومنهم من يسكن لعمله وإن كان صحيحاً تاماً ويستحسنه وينسى [منّة ربه عليه، ومنهم من يلتفت في وقت][1] عبادته لربه لحسن عمله، وإن رآه منة [من ربه][2] وسلم من العجب فهذان لا يبطلان عمله، وبهذا الاعتبار قيل: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين؛ فإن إخلاص المريدين سلامتهم من أول رتب الرياء المحرم، ورياء العارفين التفاتهم إلى عملهم [ونظرهم إلى حسنه في حال عبادتهم][3].

قال في «الرسالة»: (وقال الفضيل: ترك العمل لأجل الناس هو الرياء). قال شيخ الإسلام: هذا إذا ترك ليثنوا عليه بالإخلاص، أما تركه للخوف من وقوعه في الرياء فليس برياء وإن كان تاركه مضيعاً له، بل حقه أن ينفي ذلك الخاطر ويعمل.

قال في «الرسالة»: (والعمل لأجل الناس هو الشرك). فقال شيخ الإسلام: هذا إذا أشرك الناسَ مع الله في العمل، أما عمله لأجل الناس خاصة فهو رياء أو كفر. اهـ، فتأمله مع ما قدمناه عن القرافي وأهل مذهبه فيما نقلت، فلا أظنه يخلو عن نوع مخالفة، والله أعلم.

تتمات

الأولى في الفرق بين المداهنة المحرمة وبين المداهنة التي لا تحرم، بل قد تجب: اعلم وفقك الله تعالى أن المداهنة مقابلة الناس بما يحبون من القول أو الفعل، ومنه قوله عز وجل: ﴿ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾ سورة القلم: الآية (9)،، أي: هم يودون لو أثنيت على عبادهم وأحوالهم ويقولون لك مثل ذلك، فهذه مداهنة حرام، وكذلك كل من شكر ظالماً على ظلمه أو مبتدعاً على بدعته أو مبطلاً على إبطاله وباطله فهو مداهنة حرام؛ لأن ذلك وسيلة لتكثير ذلك الظلم والباطل من أهله، وروي عن أبي موسى أنه كان يقول: (إنا لنكشر في وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم)[4] يريد الظلمة والفسقة الذين يُتقى شرُّهم يُتبسم في وجوههم ويشكرون بالكلمات المحقة فإن ما من أحد إلا وفيه صفة تشكر

(1) سواد في (أ – ب) والمثبت من (ج)..

(2) زيادة من (ج).

(3) زيادة من (ج).

(4) أخرجه البخاري (6131).

ولو كان أنجس الناس، فيقال له ذلك اتقاءً لشره، فهذا قد يكون مباحاً وقد يكون واجباً إن كان يتوصل القائل به لدفع مفسدة ظلم محرم أو محرمات لا تندفع إلا بذلك القول ويكون الحال يقتضي ذلك، وقد يكون مندوباً إن كان وسيلة لمندوب أو مندوبات، وقد يكون مكروهاً إن كان عن ضَعف لا لضرورة تتقاضاه، بل لخَوَر في الطبع، أو يكون وسيلة للوقوع في مكروه، فانقسمت المداهنة إلى هذه الأحكام الخمسة الشرعية، فظهر حينئذ الفرق بين المداهنة المحرمة وغير المحرمة، وقد شاع بين الناس أن المداهنة بسائر أنواعها كلها محرمة وليس كما يتوهمون؛ لما علمت.

الثانية: الفرق بين المداهنة المحرمة وبين المداراة المشروعة المأمور بها كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت بمدارات الناس كما أمرت بالفرائض»[1] أن المداهنة ما علمتَ من بذل الدين لحفظ الدنيا، وأما المداراة: فهي بذل الدنيا لحفظ الدين أو العِرض أو الحُرمة.

الثالثة: الفرق بين الخوف من غير الله عز وجل المحرم وبين الخوف من غير الله عز وجل الذي لا يحرم وتأويل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ سورة التوبة: الآية(18)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾ سورة البقرة: الآية (150)، وقوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ سورة الأحزاب: الآية (37)، [ونحو ذلك من النصوص المانعة][2] من خوف غير الله كما هو المستفيض على ألسنة الجمهور: أن هذه النصوص محمولة على خوف غير الله تعالى المانع من فعل الواجب أو ترك المحرم أو خوف مَن لم تجرِ العادة بأنه يخاف منه [كمن][3] يتطير بما لا يخاف منه عادة؛ كالعبور بين الغنم يخاف العابر ألّا تقضى حاجته بهذا السبب، فهذا كله خوف حرام.

ومما ورد في هذا الباب وهو قليل أن يتفطن له قوله عز وجل: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ سورة العنكبوت: الآية (10)، فمعنى هذا التشبيه في هذا المكان قَلَّ من يحققه، وهو قد ورد في سياق الذم والإنكار، مع أن فتنة الناس مؤلمة وعذاب الله تعالى مؤلم، ومن شَبَّه مؤلماً بمؤلم كيف يُنكَر عليه هذا التشبيه؟ ومَدرك الإنكار سر لطيف، وهو أن الله تعالى وضع عذابه حاثّاً على طاعته وزاجراً عن معصيته، فمن جعل أذية الناس [له][4] حاثة على طاعتهم في ارتكاب

---

(1) أخرجه ابن أبي الدنيا في «مداراة الناس» (25/1).

(2) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

(3) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

(4) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

معصية الله تعالى، وزاجرةً له عن طاعة الله تعالى، فقد سوّى بين عذاب الله عز وجل وفتنة الناس في الحث والزجر، وشبه الفتنة بعذاب الله من هذا الوجه، والشَّبَه من هذا الوجه حرام قطعاً موجب للتحريم واستحقاق الذم الشرعي، فأنكر على فاعل ذلك، وهو من باب خوف غير الله عز وجل المحرَّم، وهو سر التشبيه ههنا.

وقد يكون الخوف من غير الله عز وجل ليس محرَّماً؛ كالخوف من الأُسود والحيات والعقارب والظَّلَمة.

وقد يجب الخوف من غير الله تعالى كما أُمرنا بالفرار من أرض الوباء، بمعنى أنا نُهينا عن دخولها والخوف منها على أجسامنا من الأمراض والأسقام، وفي الحديث: «فر من المجذوم فرارك من الأسد»[1]، فصَون النفوس والأجساد والمنافع والأعضاء والأموال والأعراض عن الأسباب المفسدة واجب كما علمت، وعلى هذه القواعد فَقِسْ يظهرْ لك ما يحرُم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم، وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة وحيث لا تكون، فاعلم ذلك، والله أعلم.

الرابعة: صح بكاؤه صلى الله عليه وسلم إجلالاً لله وإعظاماً لأمره ونهيه، وتشريعاً لأمته وشفقةً عليها لفوات حظٍ كثير منها من الخيرات والإيمان الذي هو أساس المشروعات، وكان بكاؤه صلى الله عليه وسلم من جنس ضَحِكه ليس معه شهيق ولا رفع صوت، كما لم يكن ضحكه بقهقهة، ولكن تدمع عيناه حتى تهملان، ويُسمع لصدره أزيز وغليان كأزيز المرجل ـ وهو: القِدر ـ يبكي رحمة على ميت وخوفاً على أمته وشفقةً، ومن خشية الله تعالى، وعند سماع القرآن، وأحياناً في الصلاة، وفي «مسلم»: «والذي نفس محمد بيده؛ لو رأيتم ما رأيت لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً» قالوا: وما رأيت يا رسول الله؟ قال: «رأيت الجنة والنار»[2]. فجمع الله تعالى له صلى الله عليه وسلم بين علم اليقين وعين اليقين مع الخشية القلبية واستحضار لعظمة الألوهية ما لم يجمع لغيره، ومن ثم صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «وإنا أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»[3].

الخامسة: الخوف، والوجل، والرهبة، متقاربة المعاني:

- فالأول توقُّع العقوبة مع مجاري الأنفاس أو اضطراب القلب من ذكر المَخوف، والخشية أخصُّ منه؛ إذ هي خوف مقرون بمعرفة، ومن ثم قال تعالى:

---

(1) أخرجه البخاري (5707). (2) أخرجه مسلم (989).

(3) أخرجه البخاري (20).

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ سورة فاطر: الآية (28)، وقيل: الخوف حركة، والخشية سكون، ألا ترى أن من يرى عدواً له حالة تحرك للهرب منه وهي الخوف، وحالة الاستقرار في محل لا يصل إليه، وهي: الخشية.

- والرهبة: للإمعان في الهرب من المكروه.
- والوجل: خفقان القلب عند ذكر من يخاف سطوته.

[والهيبة خوف مقترن بتعظيم وإجلال، وأكثر ما يكون مع المحبة والمعرفة.

والإجلال تعظيم] غير مقترن بالمحبة؛ فالخوف للعامة، والخشية للعلماء العارفين، والهيبة للمحبين، والإجلال للمقربين، وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية، ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم: «أنا أتقاكم الله وأشدكم له خشية»[1]. انتهى كلام بعض محققي العارفين.

وقوله: (ثم في الخلاص) أي: ثم أرجو فضل الله في تيسير الخلاص من الوقوع في مكائد الشيطان الرجيم، فعيل بمعنى مفعول؛ أي: المرجوم المطرود عن رحمة الله المبعَد منها.

والمراد بالشيطان: الجنس؛ فيصدق بإبليس وسائر أولاده وجنوده وأعوانه وإنما لجأ إلى الله تعالى في الخلاص منه؛ لأنه لنا أعدى الأعداء؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ سورة فاطر: الآية (6). ولأجل مزيد عدوانه للنوع البشري لا يقع مولود منه إلى الأرض حال ولادته إلا طعنه في بطنه إظهاراً للتسلط والعداوة إلا مَن عصمه الله منه، ومع هذا هو خفي الدسائس المُهلكة، حتى يأتي للإنسان بالشر في صورة الخير، ثم ينقله عنها إلى ما أراد، وقد أخذ الله علينا العهد أن لا نطيعه ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ سورة يس: الآية (60)، ولا اطلاع لنا عليه لنباينه، والتنبه لدسائسه والتيقظ لوساوسه ليس في قدرة البشر، وإنما هو بيد قدرته تعالى: ﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ سورة هود: الآية (88).

تتمة

إبليس اسم أعجمي عند الأكثر، ولهذا منع من الصرف للعلمية والعجمة، وقيل: اسم عربي مشتق من أبلس إذا يئس واشتدت حاجته، وكان اسمه قبل عصيانه عزازيل،

---

(1) أخرجه البخاري (20).

وقيل: الحارث، وقيل: الحكم، وكنيته: أبو مُرة، وقيل: أبو العمر، وقيل أبو كردوس، وهو شخص رَوحاني خلق من نار السموم، وهو أبو الشياطين كما أن آدم أبو الإنس، فالعداوة بين الثقلين فرع العداوة بين الأبوين.

وقوله: (ثم نفسي) (ثم) هنا والتي قبلها لمجرد الذكر بمنزلة الواو؛ ولذا أتى بالواو مع الهوى تنبيهاً على ذلك؛ أي: ثم أرجو فضل الله في الخلاص مما تسوِّله لي نفسي الأمّارة بالسوء والفحشاء، وأما النفس اللوامة ـ وهي المطمئنة ـ فلا تدعو إلا إلى الخير.

وقوله: (والهوى) أي: وأرجو الله سبحانه في الخلاص مما يدعوني إليه الهوى ـ بالقَصر ـ وهو نزوع النفس إلى محبوبها وميلُها إلى مرغوبها ولو كان فيه هلاكها من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها.

فإن قلت: كان ينبغي أن يقدم طلب الخلاص من الشيطان على طلب الإخلاص لتقدمه عليه سببية وخارجاً، قلتُ: تقدُّمه على الإخلاص كذلك ممنوع؛ إذ كل مولود إنما يولد على الفطرة الإسلامية والطاعة الإيمانية والطوية الرحمانية التي فطر الناس عليها، حتى يكون أبواه معينين للشيطان على إغوائه، فكأنه سأل الله سبحانه البقاء على الحالة الأصلية، ثم سأله النجاة مما يعرِض له بعدها أيضاً، وإن سُلِّم فلعله قدمه لمزيد العناية به، أو ليكون التعرُّض لذكره مفيداً.

ثم استأنف فبين علة طلب الخلاص من شر كل واحد من هذه المذكورات بقوله: (فمن يمل) أي: لأن كل شخص يميل لأحد هؤلاء الثلاثة التي هي مبدأ كل هلاكٍ ومنشأ كلِ فتنة، وينبوع كل شر، فقد غوى وفارق الرشد وخرج عن حد الاستقامة، وقد أفردت مهالك كل واحد من هذه الثلاثة بالتأليف كما يُعلم من علمَي التصوف والأخلاق، فلا نطيل بجلبها.

تنبيهان

الأول: أصل (يمل) يميل، فحذفت عينه لالتقاء الساكنين بواسطة تسكين لامه للضرورة، وقد تجعل مَن [شرطية فلا إشكال][1]، لكنه لا يخلو من تكلف في اللفظ وخفاء في المعنى.

الثاني: قال الحسن في قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ سورة البلد: الآية (11)، هي والله عقبة شديدة، مجاهدة الإنسان نفسه وهواه وعدوه والشيطان.

---

(1) سقط من (أ - ب) وما أثبتناه من (ج).

وأنشد بعضهم في المعنى:

إنــي بلــيت بأربــع يرمينني ... بالنبل قد نصبوا عليَّ شِراكا
إبليس والدنيا ونفسي والهوى ... من أين أرجو بينهن فكاكا
يا رب ساعدني بعفو إنني ... أصبحت لا أرجو لهُنَّ سواكا

وأنشد بعضهم أيضاً:

إنــي بلــيت بأربــع يرمينني ... بالنبل عن قوس لها توتير
إبليس والدنيا ونفسي والهوى ... يا رب أنت على الخلاص قدير

فمن أطاع مولاه وجاهد نفسه وهواه، وعصى شيطانه ورفض دنياه، بلغ من خير الدارين مناه، وكانت الجنة نُزُلَه ومأواه، ومن تمادى في غيّه وطغيانه، وسلَّم زمام قيادِه لشيطانه، كانت النار أمه الهاوية ودارَ سجنه الحامية ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ سورة النازعات: الآيات (37 - 41)، وفي الآية تأويل آخر مبين بالأصل.

ص: (هذا وأرجو الله أن يمنحنا عند السؤال مطلقاً حجتنا ثم الصلاة والسلام الدائم على نبي دأبه المراحم محمد وصحبه وعترته وتابع لنهجه من أمته).

(ش) قوله: (هذا) اقتضاب قريب من التخلص، ومر إعرابه غير مرة، ويجوز هنا بقرينة المقام وجة آخر، وهو جعله مفعولاً لفعل مقدر؛ أي: أسأل الله هذا، قالوا: وبعده للعطف، وعلى الأول هي للحال، أي: هذا علم والحال أني أرجو الله وآمل من كرمه وإحسانه رجاء متجدداً بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة أن يمنحنا ويعطينا معاشر أهل الطاعة من المسلمين، ويحتمل معاشرَ أهل العلم، ويحتمل خصوص الناظم، وضمير العظمة لا ينافي التواضع المشروع في مقام الدعاء لاختلاف الجهة؛ لأن التواضع والإخلاص محلهما القلب وإن ظهر أثرهما على الجوارح وإظهار العظمة لتأهيل الله إياه للطلب، وذلك نعمة ينبغي إظهارها ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ سورة الضحى: الآية (11)، ثم ذكر المفعول فيه موسطاً له بين مفعولي يمنح الذي معناه (يعطي) بقوله: (عند) ورود (السؤال) علينا ولو من واردات الغيوب وتجليات الأسرار ولسان الحضرة الإلهية.

وقوله: (مطلقاً) حال من السؤال؛ أي: سواء كان في الدنيا أو في القبر أو في القيامة، وقولهم: (الإطلاقُ) يفسّرُه تقييد سابق أو لاحق أغلبي كما قاله بعض المحققين.

وقوله: (حجتنا) مفعول ثان لـ(يمنح) كما أشرنا إليه، ومفعوله الأول (نا) المتصل به، والمراد: ما نحتج به احتجاجاً صحيحاً مقبولاً شرعاً على جواب ذلك السؤال بحيث

يكون مقبولاً مسلَّماً لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله.

ثم الحجة إن كانت عقلية فهي قياس إما برهاني وإما جدلي وإما خطابي وإما شعري وإما سفسطي وإما تمثيلي وأمثلتها وضوابطها مبسوطة بفن المنطق، وإن كانت نقلية فهي: إما كتاب، وإما سنة، وإما إجماع، وإما قياس، وأمثلتها وضوابطها في فن الأصول.

ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة غير مردودة كما جاء به الحديث، وكانت الملائكة لا تزال تصلي على راقِمها في كتاب ما دام اسم النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الكتاب، وكان حسن الظن والرجاء يقتضي أن الكريم إذا قبل صفقةَ منكسرٍ فقيرٍ مُقلٍّ مُفلس ورضيها وأثاب عليها وخلَّد الإنعام بإزائها، لا يرد شيئاً منها جعل الصلاة والسلام مكتنفين لما أتى به في هذه الرسالة من الأحكام توسلاً إلى ذلك وإن كانت بضاعة مزجاة.

فقال: (ثم الصلاة والسلام الدائم) (ثم) للاستئناف لا للعطف على (الصلاة والسلام) السابقين صدرَ المقدمة، و(الدائم) إما نعت لهما، وأصله: الدائم كلٌّ منهما، وإما نعت لأحدهما بقدر نظيره مع الآخر ولا يمنعه في الصلاة عدم المطابقة؛ لجواز كونه سبباً لها، والأصل: الدائم فضلها وثمرتها، ثم عمل فيه بالحذف والإيصال، وبهذا يجاب عن منع صحة دوام الصلاة والسلام المنقضيين بمجرد النطق بهما لعرضيتهما، فلا يستقيم الدوام والتأبيد، والله أعلم.

وقوله: (على نبي) تنازعَه المصدران، فأعمل الثاني فيه، والأولُ في ضميره ثم حذفه، والأصل: والصلاة عليه والسلام على نبي، لا يقال شرط صحة عمل المصدر ألَّا ينعت قبل عمله فلو نعت قبله كما هنا بطل عمله، فلا يصح التنازع؛ لأنا نقول هذا الشرط ليس متفقاً عليه، على أن الحق أن هذا الشرط إنما هو في عمله النصبَ لا في عمله في الظرف والجار والمجرور؛ لأن الجوامد قد تعمل فيهما عمل التعلق ثم نعتَ النبيَّ صلى الله عليه وسلم بما هو وصفه اللازم ونعته الدائم، فقال: (دأبه المراحم) والظاهر فيه خبريةُ الأول وابتدائيةُ الثاني، وبواسطته مع تعريف الطرفين يستفاد الحصر، والدأب: العادة المستمرة، والمراحم: جمع المرحمة بمعنى الرحم أو الرحمة، يعني: ثم الصلاة والسلام على نبي موصوف بأنه لا دأب له ولا عادة إلا المراحم، ولا ينافيه إفراد الخبر مع جمع المبتدأ؛ لأنه جائز في المصادر؛ نحو: الزيدون عدل وصوَّم، لجمود المصدر وعدم لزوم مطابقته، والمراد أن شيمه صلى الله عليه وسلم وخلائقه

التي الناس أحوج إليها منهم [لغيرها زمن البعثة][1] الرحمة واللطف والشفقة، ولذلك نعته سبحانه بقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ سورة التوبة: الآية (128).

ولا يخفى عليك رجوع النظم بما قررناه لقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ سورة الأنبياء: الآية (107)، ولبعض المحققين فيها كلام حسن لخصناه بالأصل.

وقوله: (محمد) بدل من (النبي) الموصوف بما ذكر أو بيان له صلى الله وسلم عليه وزاده شرفاً وكمالاً لديه، فلو كانت البحار مداداً والعقلاء كتاباً لم يبلغوا تدوين بداية كمالاته، ولم يحصروا حقائق جمالاته ولا جلالاته.

فإن فضل رسول الله ليس له حد فيعرب عنه ناطق بفم

كالشمس تظهر للعينين من بعد صغيرة وتكمل الطرف من أمم[2]

إنما مثّلوا صفاتك للنا س كما مثّل النجومَ الماءُ

كيف وهو السيد العظيم، وصاحب الخلق العظيم، ورسول الملك العظيم، والمطلع من آيات ربه على العظيم، وخاتم نوع الأنبياء العظيم.

واعلم أن ترك الناظم له ووصفه بالسيد لضرورة النظم، وإلا فلا خلاف كما قاله أستاذنا في جواز استعمال (السيد) فيه عليه الصلاة والسلام واستحبابه في غير الصلاة، وإنما الخلاف في استعماله فيه حال التشهد للصلاة، والمعوّل عليه في المسألة الاستحباب كما بسطناه بالأصل، وأما حديث: «لا تسودوني في الصلاة»[3]. فقال الجلال: لا أصل له، وقال بعضهم: لو ورد أمكن تأويله، والله أعلم.

وقوله: (وصحبه) عطف على (نبي) أي: الصلاة والسلام الدائم كلٌّ منهما على صحبه صلى الله عليه وسلم، وتقدم بيانهم صدرَ الكتاب، وكذا القول في عترته أيضاً سواء بسواء، وهو بمثناتين فوقيتين، وصحَّف مَن ضبط الأولى منهما بالمثلثة، وهم أهل بيته صلى الله عليه وسلم؛ لخبر ورد به، وقيل: أزواجه وذريته، وقيل: أهله وعشيرته الأدنون، وقيل: نسله ورهطه الأدنون، وعليه اقتصر الجوهري.

ولما كان الدعاء العام أفضل من الدعاء الخاص عدل إليه ثانياً بعد التعرُّض

---

(1) سقط من (أ - ب) والمثبت من (ج).

(2) الأبيات من بردة البويصري في ديوانه (241).

(3) انظر «كشف الخفاء» (355/2).

لخصوص مَن ذُكر أولاً؛ ليدخلوا في الدعاء مرتين مبالغة في قضاء بعض ما يجب لهم فقال بناءً على الراجح السابق بيانُه من جواز الصلاة والسلام على غير الأنبياء بتعلق[1] والصلاة والسلام الدائم كل منهما على كل تابع أي: متبع (لنهجه) بسكون الهاء، أي: طريقه وسنته وشريعته من جميع أمة إجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة، والظاهر: أن هذا القيد لبيان الواقع؛ إذ لا يكون المتبع لشريعته إلا من أمته لعموم بعثته كما سبق، لا يقال: قد يكون التابع لها ليس من أمته كما في عيسى عليه الصلاة والسلام بعد نزوله آخر الزمان؛ لأنا نقول: قد سلف أنه لا يكون إذ ذاك إلا من أمته؛ لتقيده[2] بشريعته الناسخة لشريعته مع بقائه على نبوته، بل لو فرض جميع ما تقدم من الأنبياء وجد معه كانوا كذلك، ولو سلم فلا يصح الاحتراز عنه لما لا يخفى.

خاتمة تشتمل على مسائل

منها: أنه قال جمع من العلماء نفعنا الله بهم: يستحب الترضي والترحم على الصحابة والتابعين وتابعيهم من العلماء والعباد وسائر الأخيار، فيقال: قال أبو بكر رضي الله عنه أو رحمه الله، وتخصيص بعضهم الترضية بالصحابة والترحم بغيرهم خلاف الصحيح الذي عليه الجمهور، نعم؛ الترضية في الصحابة أشهر منها في غيرهم.

ومنها: أن الأصح كراهة الصلاة والسلام على غير الأنبياء والملائكة استقلالاً ولو قيل بنبوته ما لم تثبت، قال النووي: ولو قيل فيمن لم تثبت نبوته من المختلف فيه: (عليه السلام)، فالظاهر: أنه لا بأس به.

ومنها: أنه يجوز أن يقال: اللهم أجرنا من النار، واجعلنا ممن تناله شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، خلافاً لأبي بكر محمد بن يحيى الذهلي في منع ذلك؛ لأنه لا يُجار من النار ولا يُشفع إلا لمن استوجبها، فكأنه دعا باستيجابها، قال النووي: وهو خطأ فاحش وجهالة بينة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «من قال مثل ما يقول المؤذن... حلت له شفاعتي»[3].

ولقد أحسن الإمام الحافظ أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى في قوله: قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم ورغبتهم فيها، وعلى هذا فلا يلتفت إلى كراهة من كره ذلك؛ لكونها لا تكون إلا للمذنبين؛ لأنه ثبت في الأحاديث في «صحيح مسلم» وغيره إثبات الشفاعة

---

(1) كذا في (أ - ب) وفي (ج) تبعاً.

(2) في (ج) (لتكليفه).

(3) أخرجه بنحوه البخاري (4719).

لأقوام في دخولهم الجنة بغير حساب، ولقوم في زيادة الدرجات في الجنة.

قال: ثم كل عاقل معترف بالتقصير، مُحتاج إلى العفو، مُشفق أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل ألا يدعو بالمغفرة والرحمة له ولا أحد من الصالحين؛ لأنهما لأصحاب الذنوب، وكل هذا خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف. انتهى، وقد مرت المسألة.

ومنها: أن الإنسان إذا أورد الصلاة والسلام عقب تمام كل عمل كما هنا لا ينبغي له أن يقصد بهما الإعلام بإتمامه، بل ينبغي له ألَّا يقصد إلا تحصيل فضيلتهما، وإلا دخل في الكراهة، وكذا قولهم عند التمام: (والله أعلم) سواء ومنها: ما يؤخذ من النظم: أنه من أتى بالصلاة والسلام يؤجر عليهما ولو لم يكونا على الوجه الأكمل وهو الحق، نعم؛ الإتيان بهما على الوجه الأكمل في الأجر أكمل.

ومنها: قول القاضي عياض: من مواطن الصلاة التي مضى عليها عمل الأمة ولم ينكرها أحد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في أوائل الرسائل وما يكتب بعد البسملة، ولم يكن هذا في الصدر الأول، وأُحدِث عند ولاية بني هاشم، فمضى به عمل الناس في أقطار الأرض، ومنهم من يختم به أيضاً، وقال عليه الصلاة والسلام: «من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مما دام اسمي في ذلك الكتاب»[1].

ومنها: رؤيته عليه الصلاة والسلام في اليقظة والمنام جائزة باتفاق الحفاظ، وإنما اختلفوا: هل يرى الرائي ذاته الشريفة حقيقةً أو يرى مثالاً يحيكها؟ فذهب إلى الأول جماعات، وذهب إلى الثاني الغزالي والقرافي واليافعي وآخرون.

احتج الأولون: بأنه سراج الهداية، ونور الهدى، وشمس المعارف، كما يرى النور والسراج والشمس من بعد، والمرئي جِرم الشمس بأعراضه وخواصه فكذلك الجسم الكريم والبدن الشريف لئلا يلزم مفارقتها الروضة الشريفة ولا خلو الضريح منه، بل يخرق الله الحجب للرائي ويزيل الموانع حتى يراه وهو في مكانه، ويمكن على هذا أن يراه اثنان في آن واحد، أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب، أو تجعل تلك الحجب شفافة لا تواري ما وراءها، وزيّفه القرافي: بأن محل النزاع ما إذا رآه الرأي في بيته بالمشرق ورآه آخر بيته بالمغرب[2]، فإن الشمس[3] إنما يُرى في البيت شعاعها،

---

(1) قال في «كشف الخفاء» (257/2): رواه الطبراني في «الأوسط» وابن أبي شيبة والمستغفري في «الدعوات» بسند ضعيف.

(2) زيادة من (ج).

(3) زيادة من (ج).

وأما جِرمها فهو في مكانه من السماء، ولو حصرها محل الرائي لاستحال ذلك الأوان كونها في محل غيره، فوجب القول بالمثال، وقد قال جماعة من أكبار الصوفية بالعالم المثالي، سواء وافق صورته عليه الصلاة والسلام الحقيقية أو لا؛ لأن المرئي على خلافها إنما هو صورة الرائي المنطبعة في مثاله عليه الصلاة والسلام الذي هو كالمرآة للصور، وتوسط بعضهم فقال: رؤياه على صورته وصفته الحقيقية رؤيا لا تحتاج إلى تعبير، ورؤياه على غيرها رؤيا تحتاج إلى تعبير، وهي حقيقية في الوجهين جميعاً لا تلبيس فيها من الشيطان باتفاق؛ لعموم: «فإن الشيطان لا يتمثل بي»[1]، فالصحيح: أن رؤيته عليه الصلاة والسلام في كل حال ليست باطلة ولا أضغاث، بل هي حق في نفسها وإن رؤي بغير صفته؛ إذ تصور تلك الصورة من قبل الله تعالى.

فعلم أنه إذا كان بصورته الحقيقية في وقت ما، سواء كان في شبابه أو في رجولته أو كهولته أو آخر عمره، لم تحتج رؤياه لتعبير، وإلا احتيجت لتعبير يتعلق بالرائي.

ومن ثم قال بعض علماء التعبير: من رآه صلى الله عليه وسلم شيخاً فهو غاية سلم، ومن رآه شاباً فهو غاية حرب، ومن رآه متبسماً فهو متمسك بسنته.

وقال بعضهم: من رآه صلى الله عليه وسلم على حالته وهيئته كان دالاً على صلاح حال الرائي وكمال جاهه، وظَفَره بمن عاداه، ومن رآه متغير الحال عابساً مثلاً، كان دليلاً على سوء حال الرائي، حتى إن الموحد يراه حسناً والملحد يراه قبيحاً.

قال ابن أبي جمرة: رؤياه في صورة حسنة حسن في دين الرائي، ومع شين أو نقص في بعض بدنه خللٌ في دين الرائي؛ لأنه كالمرآة الصقيلة ينطبع فيها ما قابَلَها وإن كانت ذاتها على أحسن حال وأكمله وهذه هي الفائدة الكبرى في رؤيته؛ إذ بها يعرف حال الرائي.

والذي جزم به القرافي: أن رؤياه مناماً إدراك بجزء لم تحله آفة النوم من القلب. ويوافقه قول غيره: أحوال الرائين بالنسبة إليه مختلفة؛ إذ هي عين بصيرة لا عين بصر، ورؤيا البصيرة لا تستدعي حصر المرئي، بل يرى شرقاً وغرباً وأرضاً وسماءً كما ترى الصورة في مرآة قابلتها، وليس جِرمها منتقلاً كجرم المرآة، فاختلاف رؤيته كأن يراه الإنسان شيخاً وآخرُ شاباً في حالة واحدة كاختلاف الصورة الواحدة في مرايا مختلفة الأشكال والمقادير، وبهذا علم جواز رؤية جماعة له في آنٍ واحد من أقطار متباعدة وبأوصاف مختلفة.

---

(1) أخرجه البخاري (6993)، ومسلم (6056).

قال البدر الزركشي وابن العربي: ومن الغلو والحماقة قول بعضهم: إن الرؤيا في النوم بعيني الرأس، مع أن الأعمى يرى في النوم صوراً مختلفة ولا بصر لرأسه.

وقال بعض المتكلمين: إن الرؤيا المنامية بعينين في القلب، وإنه ضرب من المجاز، وقد حكى ابن أبي جمرة والبارزي واليافعي وغيرهم عن جماعات من الصالحين أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم يقظة، وذكر ابن أبي جمرة عن جمع أنهم حملوا على ذلك رواية: «من رآني مناماً فسيراني في اليقظة»[1]، وأنهم رأوه نوماً فرأوه بعد ذلك يقظة، وسألوه عن تشوُّشِهم من أشياء، فأخبرهم بوجوه تفريجها، فكان كذلك بلا زيادة ولا نقص! قال: ومنكر ذلك إن كان ممن يكذب بكرامات الأولياء فلا بحث معه؛ لأنه مكذِّب بما أثبتته السنة، وإلا فهذه منها إذ يُكشف لهم بخرق العادة عن أشياء في العالم العلوي والسفلي.

وحكيت رؤيته صلى الله عليه وسلم كذلك عن أماثل؛ كالإمام عبد القادر الجيلي كما في «عوارف المعارف»، والإمام أبي الحسن الشاذلي كما حكاه عنه التاج ابن عطاء الله، وكصاحبه أبي العباس المرسي، والإمام علي الوفائي، والقطب القسطلاني، والسيد نور الدين الإيجي، وجرى على ذلك الغزالي فقال في كتابه «المنقذ من الضلال» وهم ـ يعني أرباب القلوب ـ في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ا.هـ

قلت: قوله: (أرواح الأنبياء) مبني على ما قدمه من رؤية المثال دون الذات، وقد عرفت ما فيه، وقد بسطت المسألة في الأصل بمزيد مفيد.

ومنها: أن أبا بكر بن العربي قال في «العارضة»: كان النبي صلى الله عليه وسلم معصوماً من الشيطان حتى من الموكَّل به بشرط استعاذته، كما أنه غفر له بشرط استغفاره. ا.هـ من أولها، وعندي فيه نظر لا يخفى، بل هو كلام لا يصح؛ إذ هو دعوى لا دليل عليها، خصوصاً والدعاء والتعوذ مما علمت السلامة منه جائزة لغيره، فكيف به منه وهو المشرِّع المقتدى به؟

وأحسن ما رأيته في طلبه عليه الصلاة والسلام وسائر الأنبياء المغفرةَ قول البرماوي بعد أن رد أجوبة ذكرناها بالأصل: والصواب أن معنى الغفران للأنبياء الإحالة بينهم وبين الذنوب، فلا يصدر عنهم ذنب؛ لأن الغَفْر الستر، فالستر إما بين العبد والذنب، أو بين الذنب وعقوبته، فالأليق بالأنبياء الأول، وبالأمم الثاني. انتهى

---

(1) أخرجه البخاري (6993)، ومسلم (6057).

ومنها: قول السعد: المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وهم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أولُ مَن خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه إلى السنة (أي: طريقة النبي صلى الله عليه وسلم) والجماعة (أي: طريقة الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين).

وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي رضيٍّ العياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، و(ماتريد) قرية من قرى سمرقند، وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول: كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد، وغير ذلك، والمحققون من الفريقين: أنه لا ينسِب أحدُهما الآخرَ إلى البدعة والضلال خلافاً للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلو الخلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة؛ كالقول بحِلِّ متروك التسمية عمداً، وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون ولي، والصلاة بدون الفاتحة، ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي المحدَث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ولا دليل شرعي عليه، ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة رضي الله عنهم بدعة مذمومة وإن لم يقم دليل على قبحه، تمسُّكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «إياكم ومحدَثات الأمور»[1]، ولا يعلمون أن المراد بذلك: هو أن يجعل في الدين ما ليس منه، عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى.

ومنها: أن المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد: أن العالم حادث، والصانعَ قديم متصف بصفات قديمة ليست عينَه ولا غيره، واحد لا شبهَ له ولا ضدَّ ولا ندَّ، ولا نهاية له ولا صورة له ولا حدّ، ولا يحل في شيء، ولا يقوم به حادث، ولا تصح عليه الحركة ولا الانتقال، ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص، وأنه يرى في الآخرة، وليس في حيز وجهة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يحتاج إلى شيء ولا يجب عليه شيء، كل المخلوقات بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته، لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته، وأن المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر

---

(1) أخرجه أحمد (14334)، وأبو داود (4609)، وابن ماجه (45)، والترمذي (2676).

والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق، وأن الكفار مخلدون في النار دون الفساق من المؤمنين، وأن العفو والشفاعة حق، وأن أشراط الساعة حق؛ من خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض حقٌّ.

وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد، صلى الله وسلم عليه وعليهم أجمعين.

وأول الخلفاء أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والأفضلية بهذا الترتيب مع تردُّد فيما بين عثمان وعلي، والأصح: تفضيل عثمان على علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وهنا ذكرنا جملة الفِرق الثلاث والسبعين من «تلخيص التجريد».

* * *

اللهم ربنا كما وفقتنا لوضع ما ألهمتنا وجمع ما علمتنا، تفضَّل علينا بقبوله، واستر هفواتنا فيه حين عرضه على حضرة الاصطفاء ووصوله، واجعله خالصاً لوجهك الكريم، وصُنْه وسائرَ أعمالنا عن نزغات الشيطان الرجيم، واجعل لنا به في الدنيا ذكراً جميلاً، وفي الآخرة أجراً جزيلاً، وانفع به من قرأه أو كتبه أو حصَّله أو شيئاً منه أو سعى فيه، إنك على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه، وأهل طاعته أجمعين.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين[1].

* * *

(1) جاء في خاتمة النسخة (ب): قال المؤلف رحمه الله تعالى: وكان الفراغ من جمعها غرةَ شهر صفر الأخيرَ ثاني شهور السنة التاسعة والعشرين بعد الألف من الهجرة، أحسن الله عاقبتها، وعرفنا حسن خاتمتها.

علّقه: جامعه الحقير إبراهيم اللُّقاني المالكي بيده الفانية وفكرته الفاترة الدانية، يرجو من الله قبوله، وإلى أعالي الدرجات وصوله، وكان الفراغ من كتابته يوم السبت سنة ثلاث وتسعين بعد الألف.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ... آمين.

فهرس المحتويات

GUIDANCE OF THE ASPIRANT

FOR THE EXPLANATION OF JAWHARAT AT-TAWHID

Hidāyat al-Murīd li Jawharat al-Tawḥīd

by

Ibrāhim Al-Laqānī Al-Māliki

(D.1041 H.)

Edited by

Al-šayḫ Muḥammad Al-Ḫaṭīb



هذا الكتاب

مما لا يخفى على أحد أن أفضل العلوم معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته، وما يجب في حقه وما يجوز وما يستحيل، وكذلك النبوات والغيبيات.

ولن يتم ذلك بدون علم التوحيد، أو ما يسمى بعلم العقيدة، أو الكلام.

كما لا يخفى على أحد أيضاً أنه من حفظ المتون نال الفنون، فكيف بمن يتقن شرحها؟!

وإن أهم وأسلس متن في هذا الباب وأعذبه هو جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني المتوفى سنة (١٠٤١هـ) رحمه الله تعالى، وقد نال هذا المتن عناية كبيرة من قبل كثير من العلماء: فمن شارح ومن محشٍّ وغير ذلك.

وبما أن صاحب البيت أدرى بالذي فيه.. فإن أولى وأعذب شرح له هو شرح المؤلف بنفسه لمتنه، وهو كتابنا هذا والمسمى بـ (هداية المريد لجوهرة التوحيد) نقدمه بأبهى حلّة وأوشى ثوب.



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban
هاتف 12 / 11 / 804810 5 961+
فاكس 804813 5 961+
ص.ب 9424 - 11 بيروت لبنان
رياض الصلح بيروت 2290 1107
info@al-ilmiyah.com
e-mail sales@al-ilmiyah.com
DKI www.al-ilmiyah.com



